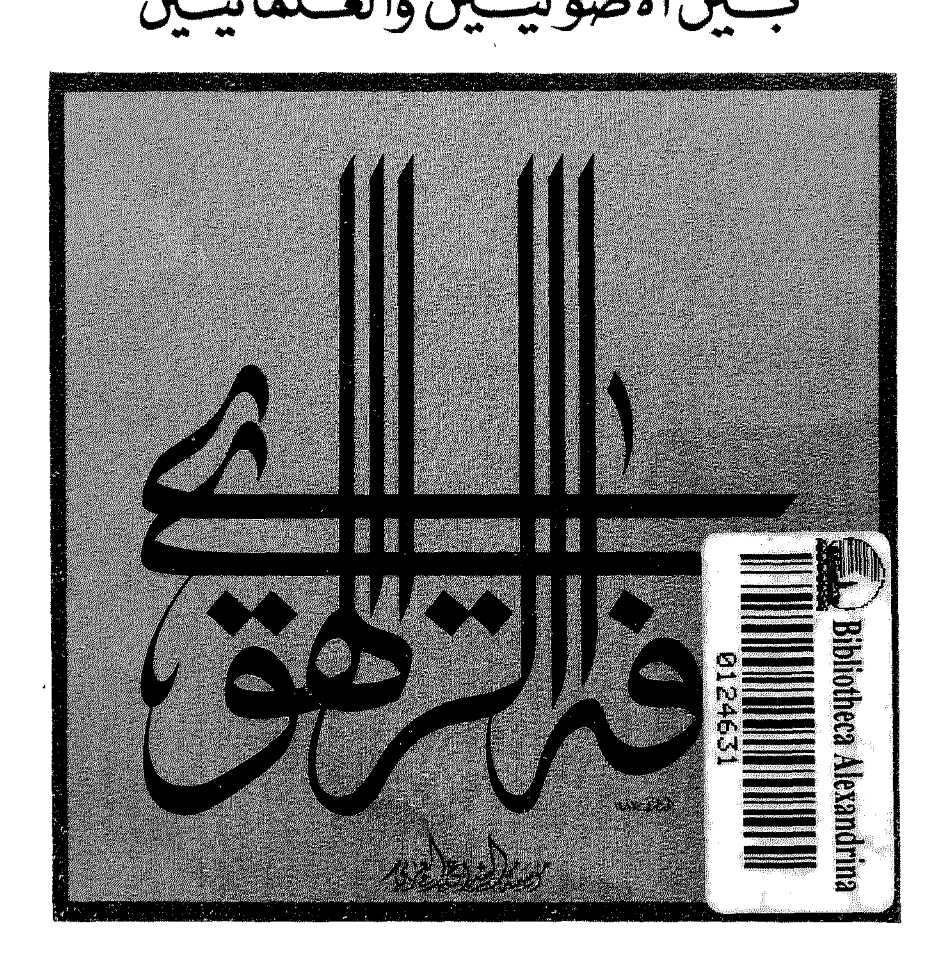
د. محمود اسماعيل

الإسلام السياسي

بين الأصوليين والعلمانيين





دكتـور محمـود اسماعيـل

الإسلام السياسى

بين الأصوليين والعلمانيين

مؤسسة الشراع العربى

ـ الطبعة الأولى ـ يوليو ١٩٩٣ .

ـ الناشر : مؤسسة الشراع العربى

ـ العنوان : ص . ب ١٠٠٥ ـ حولّـــــى .

الرمز البريدى 32011 الكويت .

برقيا : الشراع ـ ت : ٢٤٣٤٨٨٧ ـ فاكس : ٢٤٣٤٨٨٩

الإسلام السياسى

بين الأصوليين والعلمانيين



محتوى الكتاب



مقدمـــة

ليس من شك فى أن ظاهرة " الإسلام السياسى " التى اجتاحت العالم العربى منذ أوائل السبعينات ، تعد خلال التسعينات أخطر الظواهر السياسية التى تواجهها البلاد العربية خلال نصف القرن الأخير .

ولعل من أسباب تلك الخطورة ما تهدف إليه جماعات الأصوليين من إعادة صياغة المجتمعات العربية وفقاً للنموذج الإسلامى ـ المضبب فى أذهانهم ـ بعد فشل النماذج الليبرالية ووأد النماذج الراديكالية وعجزها جميعاً عن تقديم مشروع حضارى نهوضى يلم شمل الأمة ويضعها على طريق التقدم والنمو .

والأخطر فى هذا المخطط أنه اتخذ من أسلوب العنف المسلح سبيلاً للقضاء على النظم القائمة والوصول إلى السلطة قسراً كوسيلة لتطبيق تصورات ورؤى تجنح إلى الماضوية وتفتقر إلى النضج والواقعية .

والحق أن استشراء هذه الظاهرة وانتشارها خصوصاً بين أنصاف المتعلمين والأميين يعكس ما وصل إليه العالم العربى المعاصر من تردى سياسى وإفلاس اقتصادى واجتماعى وعجز فكرى . كما يكشف عن هشاشة الإيديولوجيات السائدة وإخفاقها فى التماس الحلول لمشكلات الواقع المتفاقمة .

كل ذلك يفسر ظاهرة الهلع والخوف من النجاحات التى حققها الأصوليون الذين أثبتوا قدرة فذة على التنظيم ، بحيث يخططون

لإحياء " دولة الخلافة " على مستوى العالم الإسلامى بأسره ، ويتطلعون إلى مناهضة الإمبريالية العالمية بعد انفرادها بالهيمنة على الساحة الدولية على أثر اضمحلال وانهيار المعسكر الاشتراكى .

ولعل هذا يفسر موقف الغرب الحذر من انتشار المد الأصولى ، فانبرت دوائر الاستشراق تعد الأبحاث والدراسات عن " الإسلام السياسى الثورى " Neo Islamism خصوصاً بعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران وتطلعها إلى " تصديرها " فى العالمين العربى والإسلامى .

على الرغم من ذلك ، فإن أغلب الدراسات العربية الخاصة برصد تلك الظاهرة وتفسيرها لم تتجاوز طور " المراهقة الفكرية " . قد نلتمس العذر لهذا القصور نظراً لاتسام هذه الحركات بالطابع السرى وندرة أدبياتها ، فضلاً عن كون تلك الظاهرة ماتزال فى طور الفعل ولم تكتمل تجربتها تاريخياً .

ومع ذلك تصدى الكاتب لمحاولة التأريخ لتلك الظاهرة تأسيساً على كونه مؤرخاً وشاهد عيان عاصر بدايات الحركة والظروف المحلية والدولية التى ساعدت على تعاظمها . هذا فضلاً عن إلمام لا بأس به بالتراث ودراية بالتاريخ الإسلامى ، الأمر الذى يؤهله للكشف عن منطلقاتها النظرية ورصد وقائعها فى مدها وجزرها، فضلاً عن تثمين حصادها خصوصاً على المستوى الفكرى والإديولوجى .

وننوه بأن موضوعات هذا الكتاب تلقى الضوء على عدد من الإشكاليات المتعلقة بالظاهرة موضوع البحث .وتشكل فى جملتها تأريخاً أولياً لا يعتمد على الوثائق والنصوص بقدر ما يعول على شهادة العيان .

فالموضوع الأول المعنون " أدلجة التراث " يمثل محاولة لدراسة الأساس النظرى الذى انطلقت منه جماعات الإسلام السياسى"، فى محاولة لإثبات نزعة الإحياء الماضوية التى تشكل الطابع العام للظاهرة.

أما الموضوع الثانى " مفهوم الدولة فى الإسلام " ، فيعول على اختلاف المفاهيم الفكرية والإديولوجية ، كذا تنوع التجارب العيانية التاريخية ، بحيث يستعصى العثور على نموذج بعينه ثابت وقار ، مما يفت فى مصداقية التصورات الأصولية عن " الدولة الثيوقراطية " .

يتناول الموضوع الثالث " ظاهرة التطرف الدينى فى مصر "، باعتبارها الموئل الأساسى لحركات الإسلام السياسى ، ويفسر الباحث طبيعة نشأة تلك الظاهرة من خلال البعد السوسيولوجى السياسى ، ويتنبأ بمصيرها تأسيساً على مصائر الحركات المماثلة فى التاريخ الإسلامى .

أما الموضوع الرابع وعنوانه " العالم الإسلامى فى نظر الغرب " ، فيتصدى لإبراز دور الدوائر الإمبريالية فى التمهيد لنشأة تلك الظاهرة، ثم محاولة مواجهتها بعد أن اتخذت بعداً ثورياً يهدد على الأقل

مصالح الغرب فى العالمين العربى والإسلامى .

ويعالج الموضوع الأخير ، وعنوانه " مفارقات فى الخطاب الدينى المعاصر " تحليل هذا الخطاب لمعرفة خصائصه وسماته وقسماته بما يكشف عن المضامين الفكرية والأطر الإديولوجية لجماعات " الإسلام السياسى " . ويفيد الكاتب فى هذا الصدد من عدد من المناهج التقليدية والجديدة خصوصاً البنيوية والألسنية وعلم الدلالات .

أخيراً ، لا يدعى الكاتب أكثر من مجرد طموح إلى إثارة حوار علمى بناء حول ظاهرة من الأهمية والخطورة بمكان ، لا لشئ إلا لأنها تمس الدين والمجتمع فى آن .

والله ولى التوفيق ، .

محمود اسماعيل

الكويت ـ فبراير ١٩٩٣



أدلجة التراث

نقصد بالأدلجة قراءة التراث العربى الإسلامى من منظور أو مخيال إديولوجى . ومصطلح الإديولوجيا ـ فى حد ذاته ـ مصطلح مبهم ، فبرغم كثرة استخدامه فى الأدبيات المعاصرة ، لم يفطن إلى ماهيته إلا القليل . إذ يستخدمه البعض كمرادف للمذهب أو العقيدة ، ويوظفه البعض الآخر كمفهوم يعبر عن "سياسات" .. وهلم جرا .

وإذا جاز لنا تعريب هذا المصطلح ـ فى ضوء التراث العربى الإسلامى ـ فلا نجد بديلاً لمفهوم "الدعوة" التى تعنى مجموعة الرؤى والتصورات ومنظومات الأفكار والسياسات التى تبنتها أحزاب المعارضة فى الإسلام بقصد تطبيقها إذا ما وصلت للسلطة . هذا على الرغم من قصور هذا التعريف الذى بسببه ألف مفكر عربى مرموق ـ عبد الله العروى ـ كتاباً شاملاً لشرحه وتبيان هويته ومضامينه . وقد انتهى إلى ضرورة تعريفه كما هو مشتقاً من الفعل "أدلج" أدلوجة وإديولجية وأدلجة .. ألخ .

وربما يتساءل المرء لماذا الإلحاح على استخدام هذا المصطلح المبهم فى هذا المقام؟!!. ليس لنا من جواب إلا لما ينطوى عليه من حقيقة عدم المصداقية أو التشكيك فيها على الأقل .

لذلك كانت لعنونتنا لهذا القسم من هذه الدراسة على هذا النحو مغزى فى الدلالة على القراءات الخاطئة للتراث لا لشئ إلا أنها تضبب المعرفة وتصادر عليها نتيجة الوقوع فى منزلق الأدلجة . ونحن لا ندعى سبقاً فى الكشف عن تلك القراءات المتأدلجة الخاطئة ، فقد سبق وفطن إليه الأستاذ / محمود أمين العالم فى كتابه الهام " الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر " .

قدم الأستاذ العالم فى كتابه هذا خريطة واضحة لاتجاهات وتيارات الفكر

العربى المعاصر من خلال مواقف أصحابها من التراث العربى الإسلامى . أو إن شئت رصد فى صبر وأناة ورحابة أفق عديداً من الإسهامات الفكرية المعاصرة خلال السبعينات والثمانينات حول قضايا التراث وإشكالياته والموقف منه قبولاً أو رفضاً . هذا فضلاً عن توظيفه فى مشروعات حضارية نهوضية أو نكوصية ، سواء على الصعيد المعرفى القح أو على المستوى الإديولوجى .

وقد استوجب هذا الإنجاز الكبير متابعة ما استجد من كتب وأبحاث ودراسات ومساجلات فى قاعات المؤتمرات وحلقات البحث التى عقدت فى عديد من العواصم العربية وغير العربية خلال السنوات الأخيرة .

ولم تقف محاولة الأستاذ العالم عند حد الرصد والعرض ، بل طمحت إلى التحليل والنقد لأطروحات " الإنتليجنسيا " العربية فى هذا الصدد . وقد تطلب ذلك التعرف الدقيق على الهويات الفكرية وخلفياتها الثقافية فضلاً عن المنطلقات النظرية لأصحابها من خلال فهم عميق لمنحنيات تاريخهم الفكرى ، وذلك باستيعاب مؤلفاتهم وإدراك مواقفهم التى تراوحت بين التطور أو الجمود أو النكوص . فضلاً عن محاوراته ومساجلاته مع النخبة العربية المفكرة على صعيد الوطن والأمة على السواء .

وحصاد جهود الرجل فى هذا الصدد تجاوزت مجرد المناقشات لمناهجهم ورؤاهم الفكرية إلى التقويم والحكم على أحكامهم وأنساقهم تصويباً وتحقيقاً ، تفسيراً وتنظيراً . هذا بالإضافة إلى الكشف عما تضمنته إنجازاتهم من انتماءات سلفية أوليبرالية أو ماركسية ، فضلاً عن مناقشة نتاج معارفهم العامة والتفصيلية سواء بسواء . وأخيراً تصنيف هذا النتاج المعرفى وتبيان مدى إسهامه فى إذكاء الوعى أو تزييفه .

وقد تسلح المؤلف فى معاركة تلك بأسلحة ندرت أن تسنت لغيره . منها الرصد النظرى المحيط علماً بكل الرؤى التراثية قديماً وحديثاً . وهذا لا يمكن تداركه إلا بدراية عريضة وعميقة بأسرار ومكنونات التراث بمفهومه الشامل وأجناسه المتعددة من دين وأخلاق وفلسفة ونظم واقتصاد واجتماع وسياسة وعلوم بحته وفن ولغة وأدب .. الخ .

ومنها الإحاطة الواعية بالنظريات والمناهج الفكرية الحديثة والمعاصرة فى الغرب الرأسمالى والإشتراكى ، باعتبارها منطلقات نظرية أسهمت فى تشكيل رؤى النخبة العربية المفكرة ، ومنها الفهم الواثق لرؤيته الجدلية التاريخية ولمنهجه وتقنياته وأدواته البحثية . فضلاً عن تجاربه ــ وتجارب غيره ــ من المشتغلين "بالماركسيولوجى" على صعيد البحث والدرس التطبيقى ، وعلى صعيد النضال اليومى الذى كرس له عمره المديد . كذا اجتهاداته الشخصية فى مواجهة الرؤى والمناهج المثالية من خلال رحلاته العلمية المتعددة ، خاصة إبان إقامته الطويلة فى مهجره بفرنسا حيث تطرح الآراء والأفكار وتنبجس.ومضات العقل المعاصر مضيفة إلى العلم آخر صيحاته واكتشافاته .

لذلك نلاحظ أن القاسم المشترك الأعظم فى كتابات المؤلف ــ رغم طابعها السجالى النضالى ــ هو استهداف الحقيقة ، تأسيساً على أنها وحدها هى القادرة على فضح الزيف والخطأ . ولما كانت طبيعة الموضوع تفرض منهج دراسته ، كان عليه أن يغض الطرف عن مناهج السرد الوصفى والخوض فى غابة الجزئيات والترهات تحاشياً لتضبيب الطريق إلى الشمولية . وإذا كانت الوقائع والأحداث لا تشكل بالنسبة له هاجساً فى حد ذاتها ، فلم يهملها بل اهتم بها باعتبارها مادة أولية يمكن تحويلها إلى معالم هيكلية وعلامات تاريخية يوظفها أخيراً فى صياغة

منظوماته الفكرية . كما أن المؤلف ـ رغم نهجه الحوارى السجالى النقدى ـ تحاشى مغبة السقوط فى مدارك الإسفاف واللجاج السفسطى والتطاحن الشخصى الشوفينى والعراك المراهق . وهو منزلق لم يسلم منه غالبية المتحاورين فى ساحة الفكر العربى المعاصر ، حتى لقد انتهك أدب الحوار وبات تبادل السباب والتجريح الشخصى والدمغ بتهم الخيانة والتكفير من أهم سمات الخطاب العربى المعاصر .

إن لغة الحوار ونهجه عند الأستاذ / العالم تكشف عن بُعد أصيل فى فكر الرجل وخلقه . إنها تكشف ـ بامتياز ـ عن دماثة وأريحية وتواضع جم ، وترفع يصل إلى حد التطهر " البيوريتانى " !! فلطالما تطاول عليه " مراهقو الفكر " "وشيوخه المتصابون " من سماسرة الدولار وسدنة تجار القار دون النبس ببنت شفة مماثلة . كان تسلحه بالحقيقة والمنطق وشموخ البيان وعفة اللسان له نصيراً وظهيراً . ولم لا ، وهو يملك زمام المعرفة وناصية العلم ومشروعية الدفاع عن الحق والحقيقة فى وقت ضاق فيه الحصار على الشرفاء وتراجع فيه " الرفاق " خوفاً أو طمعاً أو هما معاً !! .

وفى هذا الصدد لا مناص من الإشارة إلى ملمح آخر من قسمات شخصيته العلمية الثرية، ألا وهو عدم التحرج عن " النقد الذاتى " لأفكاره ومواقفه سواء بسواء .. إن محمود أمين العالم المفكر والمناضل والفنان والإنسان أنموذج فريد للمفكر الثورى الملتزم . ذلك الإلتزام الذى صاغ أخلاقياته ووجه سلوكه . لقد آن الآوان لإبراز هذا الجانب الهام المشرق من حيث تكامل الفكر والسلوك فى شخص الرجل . وهو ما أهله لمكانته التى استحقها عن جدارة فى ريادة النخبة العربية المفكرة .

تلك المقدمة مدخل أساسى لفهم الكاتب والكتاب ، ومفتاح ضرورى لاستبار رؤيته ومنهجه قبل التجوال فى مؤلفه الواعى " الوعى والوعى الزائف " ، وتوطئة لازمة من أجل الكشف والاكتشاف للأبعاد النظرية والإبستيمولوجية والنضالية التى انطوى عليها الكتاب .

والحق ــ أجد نفسى فى مأزق لا أحسد عليه حين أطمح إلى خوض تلك المغامرة ، وهاكم الأسباب :

أولاً : لست أدعى شيئاً من علم الأستاذ العالم يسوغ مشروعية تقويم عمله ، فكيف يحق لمريد أن يتصدى لنقد شيخه ؟

ثانياً : ما تضمنه الكتاب من موضوعات بالغة التعقيد ، تمحور معظمها حول موضوع ملغز هو التراث العربى الإسلامى المتراكم عبر عشرة قرون ونصف لأمة ترامت حدودها ــ حيناً من الدهر ــ ما بين الصين والمحيط الأطلسى .

ثالثاً : أن تناول المؤلف لا يقتصر على تبيان رؤيته وموقفه من هذا التراث فحسب، بل يتصدى كذلك لعشرات الكتاب ومئات الكتب والدراسات عارضاً وشارحاً وناقداً ومفسراً ومنظراً .

رابعاً : كثرة المعارف التراثية وتنوع أجناسها وتباين رؤى ومناهج أصحابها . ناهيك عن غاياتهم المعلنة والمستورة من وراء هذه المعارف .

خامساً : الضغوط والمحاذير المنظورة وغير المنظورة إبان حقبة تاريخية خاصة شهدت انتكاسات سياسية وضبابية فكرية وهوساً دينياً وُظف التراث خلالها إديولوچياً لخدمة المتصارعين على الساحة آنياً .

مع ذلك ، لامناص من ركوب الصعب والإقدام على المغامرة . يبرر ذلك

أمران :

أولهما مرتبط بقيمة العمل وخطورته معرفياً ونضالياً . ومن هنا فالحاجة ماسة لمجرد عرضه وشرحه كوثيقة ــ وشهادة على العصر . وفضلاً عن ذلك فالعمل " مرشد أمين " لا يستغنى عنه المناضلون الشرفاء والباحثون عن الحقيقة من المؤرخين لتلك الحقبة التاريخية المضطربة .

وثانيهما : يكمن فى الوثاق والارتباط المقدس بين الكاتب والناقد ، وهو أمر يبرر للأخير ــ ربما أكثر من غيره ــ شرح فكر أستاذه خصوصاً وأن الأول معنى بالتراث ومعضلاته لأكثر من ربع قرن من الزمان .

أما وقد جازفنا بالإقدام ، فلا أقل من تعريف توصيفى بالكتاب بعد تعريفنا السريع بالكاتب .

" الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر " عبارة عن مقالات وإسهامات فكرية متنوعة فى نقد الفكر النظرى والاجتماعى والسياسى فى حياتنا الراهنة وفق رؤية ماركسية ومنهج مادى جدلى تاريخى [1] . وقد أنجزت تلك المقالات خلال فترة بين عامى ١٩٧٤ ، ١٩٨٥ على غرار كتاب سابق للمؤلف هو " معارك فكرية " الذى حاور فيه ثلة من المفكرين العرب المثاليين خلال الخمسينات والستينات من هذا القرن .

وبرغم دلالة العنوان على المحتوى ، إلا أننا كنا نفضل لو صيغ على هذا النحو : "الوعى واللاوعى فى الفكر العربى المعاصر" . وقد يبدو هذا الاعتراض شكلانياً؛ لكننا توقفنا عنده لأنه يعكس دلالاته فى تقويم المؤلف لمن تصدى لنقد منظوماتهم الفكرية .

ولا أحسب أن هذه الملاحظة قد غابت عن فطنة المؤلف ، بقدر ما تفسر هوادة نقده لأولئك الذين يسهمون "بوعى" فى "تغييب الوعى" ، والذين تهاون المؤلف معهم إلى حد المجاملة فى بعض الأحيان .

ننتقل بعد ذلك إلى تحليل مضمون الكتاب الذى تدور معظم مباحثه حول الموقف من التراث ، وإن حوى موضوعات أخرى لن نتعرض لها الآن ، وربما تناولناها فى دراسة أخرى .

ومن المفيد البدء بعرض مفهوم المؤلف للتراث ، وهو يقدم فى الواقع تعريفاً علمياً جامعاً مانعاً للمصطلح الذى لا يقتصر فى نظره على مجرد العقيدة ـ كما يرى البعض ـ ولا على الجانب الفكرى الفلسفى ـ كما يرى البعض الآخر ـ بل يتسع مفهومه ليشمل إنجازات "الماضى كله بسائر عناصره ومحاوره الدينية والعقلية والوجدانية والأدبية والفنية والسلطوية والشعبية " (٢) .

كما يقف المؤلف على حقيقة العلاقة بين هذه التراكمات أفقياً وعمودياً . إذ يرى أنها علاقة اختلاف ومغايرة وصراع ، أو إن شئت وقف على طبيعته الإديولوچية (٣) التى تشكل صعوبة بالغة لدارسيه ، وتفتح أبواباً واسعة للأحكام الخاطئة والتعميمات المبتسرة . والتراث فى نظره ليس مجرد تراكمات الماضى وحسب بقدر ما هو " قراءتنا له وموقفنا منه وتوظيفنا له " (٤) . ومن ثم يفقد التراث زمنه ليقفز إلى زمن قراءته أى سياق الحاضر والمستقبل .

وفى هذا الإطار يلخص المؤلف طرائق تناول التراث فى منهجين ، أحدهما تاريخى والآخر اجتماعى . وإن كنا نرى فى المنهجين منهجاً واحداً هو المنهج الاجتماعى التاريخى . بهذا المنهج ينجح المؤلف فى تعرية المناهج المثالية التى تعمد إلى التجزئ أو التوفيق أو التقابل ، كالتمييز بين الأصالة والمعاصرة ،

الإبداع والاتباع، النقل والعقل ، التعميم والخصوصية . يجزم المؤلف ـ ونشاركه الرأى ـ بأنه ليس ثمة ثنائية (جانوسية) آلية " لأنه ليس ثمة موقف من الأصالة لا يتضمن الموقف من المعاصرة والعكس صحيح "(٥) .

أما عن تصنيف الأستاذ / العالم للمواقف المختلفة من التراث ـ وذلك من خلال الموضوعات التراثية التى تناولها ـ فهو على النحو التالى :

أولاً : اتجاه سلفى يرى ضرورة إحياء الماضى وإحلاله فى الحاضر والمستقبل. وقد فطن إلى أن هذا الاتجاه ينطوى على تيارات متنوعة بل متناقضة أحياناً . لكنه لم يفصل فى هذا السبيل . وربما يرجع ذلك إلى عزوف معظم هذه التيارات عن المشاركة الإيجابية فى الحوار الدائر على الساحة . وربما أيضاً إلى أن معظم هذه التيارات تتحد فى المنطلقات والمناهج وتصل إلى عين الأحكام فى النتائج ، بحيث يصبح من غير المقبول إفساح حيز لها داخل التصنيف .

ثانياً : إتجاه عقلانى ليبرالى يحاول التوفيق بين التراث والعقل . وهو بالمثل يتكون من عدة تيارات نرى أن المؤلف ـ لذات الأسباب السابقة ـ لا يفصح فى وضوح عن مواقفها ، كما سنوضح فى موضعه .

ثالثاً : إتجاه رافض للتراث بالكلية باعتباره عبئاً على حركة التقدم من ناحية، وباعتباره مبهوراً بالتغريب من ناحية أخرى .

رابعاً : إتجاه علمانى تقدمى بوجه عام وماركسى على وجه الخصوص . وهو ينطوى كذلك على عدة تيارات ذكر المؤلف بعضها وأغفل معظمها . ونحن نرى عدم التوفيق فى المزج بين التيار الماركسى وسواه ، فالأحرى أن يعتبر تياراً قائماً بذاته .

لكننا من ناحية أخرى نلتمس تبريراً لهذا التصنيف الذى يستند إلى أمرين أساسيين :

الأول : هو اقتصار المؤلف على من أسهموا بكتاباتهم فى التراث خلال الحقبة الزمنية التى تابعها ، هذا برغم إغفاله عدداً كبيراً ممن كتبوا فى الموضوع من أصحاب الاتجاهات جميعاً . وأمثل بأعمال الشعراوى والغزالى والقرضاوى وشكرى مصطفى عن الاتجاه السلفى . كما أنوه بكتابات فؤاد زكريا وفرج فوده عن الاتجاه الليبرالى .

أما عن الاتجاه الماركسى فثمة إنجازات كبيرة وهامه لهادى العلوى ومهدى عامل وكاتب هذه الدراسة .

أما السبب الثانى الذى يغفر للمؤلف صياغة تصنيفه على النحو السابق ، فيكمن فى صعوبة الحسم والقطع والتحديد بين سائر الاتجاهات والتيارات ، نظراً لتداخل المواقف وتغيرها خلال حقبة زمنية محدودة .

ومع تحفظاتنا حول هذا التصنيف تقتضى الأمانة العلمية أن نلتزم به ــ مع إبداء وجهة نظرنا فى موضعها من الدراسة ــ ونعرض لهذه الاتجاهات فى شئ من التفصيل والاستطراد .



أولاً الاتجاه السلفى :

السلفية ـ كما يعرفها المؤلف بحق ـ نزعة دينية تتخذ من العودة إلى التراث بمفهومه الدينى الضيق معياراً أساسياً لتقييم الحاضر والتطلع إلى المستقبل [٦] .

يتضمن هذا الاتجاه تيارات شتى ، فليس ثمة سلفية واحدة بل توجد أكثر من سلفية داخل كل تيار من تياراتها ، إن لم يكن فى فكر المفكر السلفى الواحد ، كما سنرى . وهذا راجع إلى عقم فكر أصحاب هذا الاتجاه وعدم وضوح رؤية أصحابه نتيجة الاقتصار على جانب واحد من جوانب التراث . ناهيك عن إغفال المعارف الأخرى نتيجة مصادرات لاهوتيه . بل حتى بالنسبة للتراث فى مفهومه العقيدى ، فثمة فقر مدقع نظراً للاقتصار على الجانب السنى وحسب باعتبار المذاهب الدينية الأخرى هرطقات فى نظرهم . فإذا أضيف إلى ذلك انعدام الأطر النظرية والقواعد المنهجية ، أدركنا هذه الحقيقة بالنسبة للسلفيين التقليديين سواء أكانوا أكاديميين أو من "مدرسى الدين" فى المؤسسات التعليمية الأزهرية .

وقد فرق الأستاذ / العالم بين هؤلاء وبين تيار سلفى آخر نعته باسم " السلفيين الجدد " ، من أمثال حسن حنفى ومحمد عماره وطارق البشرى وعادل حسين وغيرهم. ومع إحاطة هؤلاء بالأسس النظرية والمنهجية إلا أن بعضهم يجهل التراث أصلاً بحيث يمكن اعتبارهم متطفلين عليه . ومن ثم نرى أن التمييز بين التيارين السلفيين غير ذات موضوع ، إذ يستوى دعاتهما فى المنطلقات والتبريرات والغايات القريبة والبعيدة . وفى مجال الوعى ، نعتقد أن السلفيين الجدد أشد خطراً وأبعد تأثيراً فى تزييف الوعى. ويرجع ذلك إلى قدرتهم على تنظير الاتجاه الأصولى السلفى خاصة وأن بعضهم ـ مثل حسن حنفى ـ ذوى

باع طويل فى الإلمام والإحاطة بالفكر الغربى . ناهيك عن خلل تأويل النصوص بما لا تتضمنه واعتساف الأحكام بالباطل فى محاولة تجميل وجه السلفية المجعد . وبرغم اعتقادنا بهشاشة منظوماتهم الفكرية وعدم صمودها أمام النقد العلمى ، إلا أن مجرد تغيير مواقفهم و "التوبة" عن "آثام" أفكارهم السابقة يوحى بمشروعية وصدق الفكر السلفى ، ويسفر عن تأثير وقتى هدام يغيب الوعى بالنسبة لأتباعهم وحوارييهم من أنصاف المثقفين والعوام .

ولا أدرى لماذا ميز الأستاذ / العالم بين جماعة " الإخوان المسلمين " وبين ما تمخض عنها من جماعات متطرفة كتنظيم " الجهاد " وجماعة " التكفير والهجرة " وجماعة " الناجين من النار " وغيرها . فكل هذه الجماعات نهلت من فكر سيد قطب الذى كان من أقطاب الإخوان المسلمين .

ولاأدرى بالمثل لماذا أغفل المؤلف بعض تيارات هذا الاتجاه السلفى كالطرق الصوفية ـ والأزهريين وحتى بعض الكتاب الصحفيين مع ما لهم من دور خطير فى تكريس التخلف والتبعية وتمهيد المناخ العام لاستشراء ظاهرة الهوس الدينى .

هذا عن الصيغة التى اعتمدها المؤلف فى تصنيف تيارات هذه الاتجاه ، الذى برع فى نقده وتعريته . ولنبدأ بالتيار السلفى التقليدى الذى وصفه المؤلف "بالمتزمت" .

فى مقال بعنوان " السلفية ليست ظاهرة دينية خالصة " كشف الأستاذ العالم عن منطلقات ورؤى وغايات ممثلى هذا التيار ضارباً المثل بجماعة " التكفير والهجرة " ، من خلال قراءة نقدية لكتاب أميرها ومنظرها "شكرى مصطفى" المعروف بكتاب "التوسمات" ، وعن نشأة هذا التيار الذى ارتبط بجماعة "الإخوان المسلمين" التى ناوءت ثورة يوليو وتصدت لعرقلة المشروع الناصرى

والتى جرى لذلك حلها واضطهاد أتباعها . ولقد أثير جدل كثير حول موقف الإخوان من الثورة حسمه المؤلف بالكشف عن حقيقة ناصعة ، فحواها مهادنتهم السلطلة الملكية قبل يوليو ١٩٥٢ وتحالفهم مع السلطة المرتدة عليها مرحلياً ثم الطموح للاستئثار بالسلطة أخيراً (٧) ودلل على ذلك بموقف الجماعة وما انبثق عنها من جماعات أكثر تطرفاً نهلت من فكر سيد قطب وأبى الأعلى المودودى الداعين إلى " الحكم الثيوقراطى " أو ما عرف باسم " الحاكمية الإلهيـة " والتى لا تعنى أكثر من إحياء نموذج " الحق الإلهى المقدس " الذى ساد العالمين الإسلامى والمسيحى فى القرون الوسطى . ويتمحور فكر هذه الجماعات عموماً وجماعة "التكفير والهجرة" خصوصاً حول " جاهلية " العالم الإسلامى وغير الإسلامى لأن الحاكمية فيها للبشر !! .

لقد أفادت هذه الجماعة ومثيلاتها من الجماعات الأخرى من الفراغ والخواء السياسى والإنهيار الاقتصادى والاجتماعى والأخلاقى بعد " الردة " على ثورة يوليو للظهور على الساحة متاجرين بالدين ومؤزرين بالنظم الثيوقراطية العربية . كما راهنت على معاناة الجماهير وأميتها واستثمرت خبرات العمل السياسى السرى الموروثة عن الجماعة الأم ـ الإخوان المسلمين ـ لتستقطب الملايين من الكادحين "المغيبين " على صعيد العالم العربى بأسره .

ونحن نخالف رأى المؤلف الذى قطع بأن المشروع السياسى للسلفيين المتطرفين جاء رداً على المشروع الناصرى القومى الاجتماعى التقدمى .

فمن الخطأ تصور بلورة هذه الجماعات مشروعاً سياسياً متكاملاً بل لا نبالغ إذا دمغناهم بالعجز حتى عن صياغة مجرد برامج فى الإصلاح . ويعزى انتشار هذا الاتجاه داخل مصر إلى معاناة الجماهير فى ظل نظام السادات حيث بدأ

مسلسل " الإنفتاح " الذى كان بمثابة " الخراب الثانى " لاقتصاد مصر ، هذا فضلاً عن تعاطف الجماهير مع الاتجاه الدينى المتطرف على إثر نجاحهم فى اغتيال السادات . ولهذا السبب ذاته انتشر هذا الاتجاه خارج مصر بعد أن عزلها السادات عن العرب بعد توقيع اتفاقيات " كامب ديفيد " ، فضلاً عن نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية وعمل رجالها على تصديرها فى العالم الإسلامى .

إن تباين أطروحات " الإسلام السياسى " ما بين سنة وشيعة وما يندرج تحتهما من فرق موالية أو معادية للنظم العربية المتدثرة بعباءة الإسلام قرينة هامة على "مراهقتها" السياسية وخوائها الإديولوجى . إن فكرها ينطق ـ كمايرى المؤلف ـ من رؤية مضببة منتزعة من قراءة ظاهرة وخاطئة للنصوص الدينية (٨) . وعلى ذلك ينطلق مشروعها الحضارى ، إن جاز الوصف ، من أوهام غيبية أقل ما يقال عنها أنها تتناقض مع بديهيات ومسلمات وجوهر الإسلام ذاته .

إن ظاهرة " الهوس الدينى " المتفاقمة فى الساحة العربية حالياً تحكم على نفسها بالإعدام ، برغم نزعة التفاؤل القدرى الذى يتشبث به أتباعها ، استناداً إلى تفسير سطحى للآية الكريمة " إن الله يبدأ الخلق ثم يعيده " إنهم يتحدون العالم أجمع استناداً إلى خرافة أنهم "جماعة آخر الزمان" التى أناط الله بها إقامة " دولة الله الثانية " على غرار الدولة الأولى .

أما أسلوب تحقيق هذا الحلم "الطوبوى" فهو الاستنفار للجهاد . ومفهوم الجهاد عندهم لا يفرق بين المسلمين وغير المسلمين باعتبارهم جميعاً مسئولين عن "جاهلية القرن العشرين" !! .

كما أن اعتقادهم بفكرة " الهجرة " وفكرة " الاستعراض " بالسيف للخصوم ـ وهما مأخوذتان عن متطرفة الخوارج ـ كفيل باستعداء العالم ضدهم وتصديه

لمواجهتهم . ناهيك عن سذاجه فكرهم الاقتصادى الذى يتصور أن عالم عصر الفضاء يمكن أن يساس وفق أنموذج " دولة المدينة " فى عهد الرسول (ﷺ) .

وليس أدل على سذاجة فكرهم فى مجمله من رفضهم مبدأ " الاجتهـــاد " لا لشئ إلا لأن الجماعة الإسلامية الأولى لم تأخذ به حسب زعمهم . إن جهلهم بتراث الإسلام وتاريخه وسماحة عقيدته كفيل بأن يجعلهم ـ بوعى أو بغير وعى ـ يقفون من الإسلام والتاريخ معاً موقف المعارضة . وهو نذير بما ستجرهم إليه معتقداتهم من مطاردة وإضطهاد وفناء فى النهاية ، وهو ما آل إليه مصير أسلافهم من متطرفة الخوارج .

أما عن " السلفيين الجدد" فقد أفرد لهم المؤلف حيزاً واسعاً فى كتابه ، وهذا راجع إلى انطواء كتاباتهم وطروحاتهم على شئ من المنطق والعقلانية بحكم كونهم من قبل ليبراليين وماركسيين . ولا غرو فقد قدموا بعض مشروعات فكرية تدور حول ما أسموه " بالصحوة الإسلامية " . من هؤلاء حاور المؤلف جلال أمين وطارق البشرى وحسن حنفى ومحمد عمارة .

ونحن لا نخالف أصحاب هذا الاتجاه إنطلاقهم من مبدأ الاستقلالية الفكرية والخروج من التبعية الثقافية للغرب . فهذا الهدف المعلن لا يخفى حقيقة كونهم سلفيين لهم ذات الموقف التقليدى من التراث . فالانعتاق من ثقافة الغير لا يبرر النكوص لثقافة الماضى . كما أن موقفهم المعادى للفكر الغربى بسائر مدارسه وتياراته لا لشئ إلا لأنه غربى أمر مرفوض سلفاً . فالفكر الغربى موروث إنسانى حضارى أولاً وأخيراً والتراث العربى الإسلامى فى مرحلة تأسيسه لم يقف ذات الموقف من التراث الأجنبى ، بل انفتح عليه ترجمة ودراسة واستيعاباً وإضافة .

والفكر الغربى المعاصر من الخطأ وضعه فى سلة واحدة فهناك مدارس

وتيارات متعارضة ومتصارعة . هناك ما هو مادى وما هو مثالى ، ما هو اشتراكى إنسانى ، وما هو إمبريالى تسلطى .

كما أن العودة إلي التراث تستلتزم ضرورة الإحاطة والمعرفة التامة باتجاهاته وتياراته ، فهناك ما هو نصى وما هو غيبى وما هو عقلانى . والغريب أن هؤلاء لا يعولون فى التراث إلا على الاتجاهات السنية المحافظة التى كانت تشكل إديولوجية النظم الثيوقراطية والإقطاعية العسكرية .

وقد انعكس هذا الموقف على خلطهم فى الانتماء لتيارات إسلامية معاصرة متباينة دونما تمييز ، ففى الوقت الذى يتشبثون فيه بسلفية ابن تيمية ومن نهل عنه يراهنون على الجعفرية الإيرانية . ولعل ذلك كان من أسباب حكم الأستاذ / العالم على أطروحات جلال أمين بأنها "دعوة إرجائية تجريدية لا تحدد موقفاً" (٩) . وإن كان من الإنصاف أن نراجع هذا الحكم نظراً لما ينطوى عليه الكثير من كتاباته من عقلانية تنويرية وربما تثويرية فى بعض الأحيان .

أما عن طارق البشرى فيسلك طريق السلفيين الجدد فى وضوح أكثر . وربما كان لاشتغاله بالقانون أثر فى تلقفه أفكار قانونى من زعامات الإخوان ــ هو الأستاذ عبدالقادر عودة ــ خصوصاً ما يتعلق بنبذ القوانين الوضعية والعودة للشريعة الإسلامية .

والشريعة الإسلامية تاريخياً لم تكتس طابعاً ثابتاً محدداً ، فعلى صعيد التاريخ الإسلامى كله لم يتبلور أنموذج تشريعى تطبيقى واضح . والحضارة الإسلامية برمتها لم تتمخض عن دساتير أو مجموعات قوانين يمكن أن تقارن حتى بقوانين حمورابى أو مجموعات القوانين الجرمانية التى عرفها المتبربرون . ولم تأخذ الدولة الإسلامية بأحكام أحد الفقهاء الأربعة المرموقين ، برغم تقديمهم حلولاً

متنوعة لمشكلات الواقع تتراوح بين النصية وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه . وهذا يفسر لماذا كانت " الإجراءات " العملية للخلفاء والسلاطين هى مناط الحكم ، ولماذا كان " فقهاء السلطان " ـ فى أغلب الأحيان ـ يبررون بفقههم سياسة " الأمر الواقع ". ويفسر أيضاً لماذا شكلت " النوازل " و" الحيل " جل التراث الفقهى فى العالم الإسلامى الوسيط .

كيف يحق للأستاذ / طارق البشرى وهو القانونى الثبت أن يتجاهل تلك الحقائق الأساسية ، وغيرها كثير ؟ وما تفسير نكوصه عن رؤيته العلمية التاريخية الاجتماعية ومواقفه الثورية التقدمية لينتهك الحقائق العلمية على هذا النحو ؟ .

إن الشرائع والقوانين ـ كما يعرف الأستاذ البشرى ـ نتاج أوضاع اجتماعية ـ سياسية ، إنها تعبير وتكريس فى النهاية لمصالح السلطة وهى تمثل الطبقة المسيطرة. ويعرف الأستاذ البشرى طبيعة السلطة فى العالم الإسلامى الوسيط ربما أكثر من غيره . كما يعرف فكر" الإخوان المسلمين" الذى أشهر إفلاسه فى دراساته السابقة . والسؤال : لماذا النكوص ؟

إن نكوص البشرى وزمرته ـ ومعظمهم تجمعهم صداقات قديمة وقناعات فكرية واحدة ـ أمر يثير الشبهات أكثر من تعبيره عن تطور طبيعى فى أفكارهم، لقد تبنوا دعاوى مجلجلة حول " الصحوة الإسلامية " المزعومه . فبأى معيار يمكن اعتبار " الهوس الدينى " وما يرتبط به من تكفير واغتيال قرائن على صحوة الإسلام والإسلام من كل ذلك براء !!.

إن تحقيق صحوة إسلامية لا يتم بالقفز فوق الحقائق الموضوعية للعالم العربى المعاصر ودون أن يضع فى الاعتبار موقع العالم العربى من خريطة العالم برمته . إن مشكلات عالمنا المعاصر لا يمكن حلحلتها بصيغة "الحل الإسلامى" الفضفاضة

التي يرددها أميون وأنصاف مثقفين متهوسين . إن البحث عن حلول لمشكلات الحاضر في بطن الماضي إستخفاف بالعلم والعقل . وحين يعول هؤلاء على آلية "التوفيق" والحلول الوسطى إنما يعبـــرون عن عدم إدراكهـــم لحقائق التاريخ . قد يتذرعون بإحياء مبدأ " الاجتهاد " . فأى اجتهاد يمكن أن يلتمس من أصوليين نصيين ؟ وحتى لو اجتهدوا فلن يقدموا أكثر من إسقاطات لرؤى فردية متعددة إلى حد التعارض والتناقض وعاجزة عن مواجهة تحديات العصر من ناحية ، ونسخ " الشريعة الإسلامية " المفترى عليها أو مسخها من ناحية أخرى !! .

إن مفاهيم البشرى ـ كما يلاحظ الأستاذ / العالم "مثالية لاتاريخية ولا اجتماعية حتى فى مجال التشريع نفسه" . إن دعوته للخروج على إسار التبعية مهما انطوت على حسن النوايا ومهما غلفت بالمشاعر الدينية النبيلة ، تكريس للتبعية فى التحليل الأخير ودليل لا يرقى إليه الشك على عجز وإفلاس فى مواجهة الواقع . إنه هروب مقنع إلى الوراء !! .

وعلى نفس الدرب سار صديقه "ورفيقه" القديم الأستاذ عادل حسين ، الذى كان ماركسياً ذا باع فى حقل الدراسات الاقتصادية . ثم نكص على عقبيه كذلك وتحول فجأة إلى داعية إسلامى مرموق استطاع ـ بلحيته المسترسلة ـ أن يلعب دوراً محورياً فى "أسلمة" "حزب العمل"، وهو امتداد لحزب " مصر الفتاة " الذى أسسه أخوه المرحوم أحمد حسين وتحويله إلي السلفية . ولعجزه عن تبرير موقفه النكوصى انبرى على صفحات جريدة الحزب " المؤسلم " يصب غضبه على "رفاق" الأمس القريب من الماركسيين ليحملهم ـ رغم مطاردتهم فى الوطن والمهجر ـ مسئولية الأوضاع المتردية فى العالم العربى المعاصر . وليته سخر قلمه " المتهور " ضد النظم الثيوقراطية والعسكرية المسئولة حقاً عن الكارثة ، لكنه

تجاوز هذا أيضاً ـ عجزاً وهروباً ـ ليسل سيف الإسلام ضد خصومه " الملحدين" المسئولين عن كارثة " الغزو الثقافى " !! إن القفز على الحقائق بهذه " البهلوانية " يحكم على نتاج فكره الواهم الذى كرس له شيئاً من معارفه النظرية السابقة ، ليقيم نسقاً هشاً متدثراً زيفاً بعباءة الإسلام الفضفاضة !! .

" الإديولوجية الإسلامية " إذن هى الحل السحرى ـ فى نظره ـ لكل مشكلات العالم الإسلامى المعاصر ، بل بفضلها وحدها يمكن أن يسود المسلمون العالم ولا مناص من اجتهاده هو و" إخوانه " فى اكتشاف " علم خاص " لأن العلم الحالى هو علم الغرب الكافر " الذى لا ينفع " . إن التحدى الحقيقى للإسلام والمسلمين ـ فى نظره ـ كان وراء استعارته ونحته اصطلاحات جديدة من نتاج عبقرية " ملهمة " . أو إحياء اصطلاحات " الفقهاء " القدامى لدعم "علمه الجديد"، " علم الجنوب الإسلامى" فى مواجهة " علم الشمال " الملحد !! إنه يستعير بوعى أو بدونه اصطلاحات الاقتصاديين الرأسماليين فى الغرب ليصلح ويدعم نظريته المبتكرة التى نجد جذورها عند " السلف الصالح " حين نحتوا مصطلحى " دار الإسلام " ، "ودار الحرب" . إن هذه المزاوجة " اللامنطقية " ـ رغم شكلانيتها المبهرة ـ قرينة على أن تصوره للمجتمع الإسلامى المنتظر لا يمكن إلا أن يكون تابعاً للغرب ، رغم دعوته الجياشه " للاعتماد على النفس "!!.

ولما كان دعاة هذه النظرة يصرون على رفض "الطعم الاشتراكى" ، فإن المشروع الإسلامى المقترح يكرس فى الواقع التبعية للغرب الرأسمالى ، كما يكرس " الحكم الثيوقراطى " لا لشئ إلا لأنه " استمرار للنسق السياسى للحكم فى بلادنا عبر آلاف السنين " (١٠) .

إن رؤية السلفيين الجدد ـ كما يرى الأستاذ العالم ـ " امتداد للسلفيين

المتطرفين فى تقديم الموروث التراثى تقديماً سطحياً خالياً من الدلالة الاجتماعية " .

والحق أن هذا الحكم " المترفق " أبعد ما يكون عن الحقيقة ، فالأصوب أن نقول بأن السلفيين الجدد ـ والقدامى ـ معاً يجهلون أوليات التراث الإسلامى ، ومن ثم تنطوى قراءتهم للتراث على آفة " اللاتاريخية " فمشروع السلفيين الجدد لا يخرج عن كونه دعوى مثالية طوبوية تمثل فى أفضل الحالات رد فعل للمرحلة المتردية فى تاريخنا المعاصر ، كما نخالف حكم الأستاذ العالم أيضاً باعتبار هذا التيار "تفريخاً" طبيعياً من معطيات الواقع الراهن و" رصيداً احتياطياً " لتكريسه مهما اختلفت الدعوات والشعارات المعلنة . بالمثل لا نعتقد فى صواب الرأى القائل باعتبار هذا التيار "موقفاًإديولوجياً" واعياً بنفسه" (١١) . والصواب أنه يتجاوز فى خطورته التيار "المتزمت" فى تزييف الوعى نتيجة ترصيع إديولوجيته بمنطق شكلانى مبهر وتقديم أنموذجه فى صورة تنظيرية سفسطية .

★★★★★★

يظهر ذلك بوضوح فى تقييم الأستاذ العالم لأهم عمد هذا التيار ـ فيما أرى ـ وهو الدكتور حسن حنفى صاحب مشروع "التراث والتجديد" . ففى مقال للأستاذ العالم بعنوان "الفكر العربى المعاصر فى مواجهة التراث والتجديد" ، يرى فى مقدمة المشروع " ثورة فى الدراسات الإسلامية " (١٢) ، بل اعتبر صاحبه فيلسوفاً إسلامياً وليس مجرد مجدد أو مصلح دينى" (١٣) .

وبرغم حكم الناقد بأن المؤلف وقع فى الكثير من الأخطاء المنهجية الفادحة كالتجريد والانتقاء واللاتاريخية ، يعود فيرى فى المشروع "حساً جدلياً وإدراكاً موضوعياً ومنهجاً علمياً عقلياً بل استبصاراً ورؤية تاريخية !! (١٤) .

ومرة ثالثة يحكم بأنه " محاولة زائفة تستهدف إعادة إنتاج البنية الاستهلاكية التابعة المتخلفة التى يطرحونها "!! (١٥) .

إن هذا التناقض المدهش فى التقويم أمر مستغرب بالنسبة لعالم فذ كالأستاذ العالم . وتفسير ذلك ـ فيما أرى ـ راجع إلى أمور ثلاثة هى :

أولاً : انبهار الناقد بمقدرة المؤلف على توظيف علم " أصول الفقه " كمنطق يتجاوز منطق أرسطو الشكلانى ، متناسياً تجاوز المنطق الهيجلى للإثنين معاً . وتصوره ـ وربما أكون مخطئاً ـ أن منطق الشافعى الذى أبدعه فى أصول الفقه نتاج إبداع الدكتور حسن حنفى نفسه .

ثانياً : الخلط بين " علم " حسن حنفى حين كان مادياً جدلياً وبين " تهويماته " بعد ردته عن الماركسية . وربما اعتبر الأستاذ العالم هذه الردة أمراً عابراً ولحظة ضعف مؤقته نظراً للمعاناة التى تركت بصماتها على مفكرى اليسار إبان السبعينات.

ثالثاً : استمرار "نضالية" حسن حنفى ـ رغم ردته ـ ومواقفه الجسورة والنبيلة المنحازة لقيم العدل والحرية فى وقت لاذ فيه معظم الماركسيين "بالتقية" .

وقد يضاف إلى ذلك عاملين ثانويين هما :

أولاً : ما ينطوى عليه مشروع حسن حنفى ـ إذا ما أحسن فهمه ـ من هدم حقيقى للمقترحات التراثية إلى حد أن بعض الأذكياء اعتبروا مشروعه هو طلقة تتدثر برداء الإسلام فى الظاهر .

ثانياً : ما يتمتع به الناقد والمؤلف معاً من علم موسوعى بالتراث والحداثة فضلاً عن دماثة خلق وأريحيه وتواضع أشهد لهما به .

ينطلق مشروع حسن حنفى " الحضارى النهوضى " من منطلقات تراثية أصولية . يتضح ذلك فى مخطط المشروع ومصطلحاته . فالتراث عنده تراكم كلى يؤخذ برمته من أجل إحيائه .. ولعل هذا يفسر معالجاته التبريرية الدفاعية عن النصية المالكية والصوفية التهويمية فى مشروع يزعم التجديد على أسس عقلانية . كذا دفاعه " الخطابى " عن الثيولوجية الغيبية بعيداً عن التاريخية الاجتماعية ،. وكلها أمور لا تقوى أمام النقد العلمى المنهجى الذى يمتلك حسن حنفى أدواته بامتياز .

وإذا كان الأستاذ العالم يرى فى منهج المؤلف ميلاً " للفينومينولوجية " ، فنحن نرى أنه أقرب ما يكون إلى المنهج البنيوى ، لو شئنا رد هذا المنهج إلى مدرسة بعينها. لكننى أزعم أنه إلى جانب ذلك يعول على حدس شخصى ــ لا أعلم مصدره ــ يتجاوز كل النظريات والمناهج وإن كان يفيد منها دون وعى . إنه يرى نفسه العاقلة كجزء من نفس كلية تتلقى الوحى الذى أناطه بمهمة تجديد الإسلام بتبديد الغمة وكشف الملمة وغوث الأمة .

إنه يعترف بأنه أُلهم " علماً جديداً " يفوق علم الغرب والشرق ، بوسعه أن يعيد به صياغة التراث فى الشرق والغرب معاً . إنه باختصار " مهدى الأمة المنتظر الذى يظهر على رأس كل مائة عام ليجدد للأمة دينها ودنياها " !!.

إن محاولة سيكلوجية لفهم عقلية الرجل تكشف عن " ثنوية " " جانوسية " قلقة وهائمة . ففى مجال المعرفة نقف على ذات نرجسية متضخمة أحيطت بعلم الأوائل والأواخر ، وعلى مستوى السلوك الاجتماعى والشخصى نراه مخلوقاً آثيرياً شفيفاً بسيطاً متواضعاً إلى حد مثير للدهشة .

ولعل هذا يدفعنى إلى رد سيل الاتهامات التى كيلت له والشكوك التى

أثيرت حول كونه " بنتامياً " نفعياً يسعى لمجد شخصى أياً كان مصدره وبمختلف الطرق والدهاليز السحرية والمنظورة الموصلة إليه . والصواب ـ فيما أرى ـ أنه ضحية "مرض سيكولوجى نبيل" لم يسلم منه كل من أوتى وعياً من ذوى الأحاسيس الجياشة والمشاعر المرهفة الذين ابتلوا بمعاصرة مرحلة وئدت خلالها كل المشروعات الواعدة الخيرة . ولأن حسن حنفى بز الكثير من معاصريه من النخبة العربية المثقفة والمسئولة علماً وخلقاً ونضالاً ، كان أكثر استعداداً للابتلاء بأمراض الثقافة والمثقفين . لقد تحول تحت وطأة المرحلة المتردية إلى رافض للواقع الوطنى والقومى والدولى ، ولم يكن ثم مناص من الهروب !! الهروب إلى الذات ، والهروب إلي الماضى ، وأخشى ما أخشاه أن يستبد به المرض فيتحول من صوفى متطهر إلى " مدع للنبوة " !! والعزاء فى أنه سيتجاوز المرض بفضل عكوفه " الأيوبى " الخارق للعادة على قراءة التراث فى أصوله لإتمام " رسالة " فى تغيير العالم .

أما والأمر كذلك فلا مجال للدخول فى مناقشات حول تخبطه وتناقضاته وأخطائه وكبواته فيما كتب ويكتب ، ونكتفى بتسجيل بعض الملاحظات الأولية.

أولاً : فى الوقت الذى يصب فيه جام غضبه على الماركسية ، لم ينس الإشادة فى مقدمة المشروع بأهمية رؤيتها ومنهجها فى تناول التراث ، وأوصى قراءه بالعودة إلى مؤلفات صديقه ـ كاتب الدراسة ـ فى هذا الصدد .

ثانياً : فى الوقت الذى يرفض فيه العقل كأداة للمعرفة ويزكى " الحدس " و"الشعور" ، كثيراً ما يسخر مما تحويه كتب التراث من أساطير وخرافات ومعجزات وكرامات حتى لو تعلق الأمر بالعقيدة . ولعل هذا يفسر تحامله على

بعض الأفكار القرآنية الخاصة بالنفخ فى الصور ، والدابة ، ويأجوج ومأجوج ، والتصوير الحسي للجنة والنار !! .

ثالثاً : تنديدة بخطاب القدماء " الحسى " فى التهديد والترغيب ، فى ذات الوقت الذى يستخدم ذات الخطاب بسماته " المنبرية " المرغية والمزبدة . لقد فطن الأستاذ العالم إلى هذا الخطاب المقعقع من خلال نقده للعدد اليتيم من مجلة "العروة الوثقى " الذى أصدره المؤلف .

رابعاً : تخبط المواقف إزاء مفكرى الإسلام ، فتارة يتحمس للمعتزلة وأخرى للأشاعرة ، وثالثة للمتصوفة على ما بينهم من اختلاف جوهرى فى المنطلقات والمناهج والأحكام . فى بعض الأحيان نراه يحبذ الاجتهاد ، وفى أخرى يتحمس لمذهب مالك ويحط من قدر اجتهاد أبى حنيفة .. وهلم جرا .

خامساً : التعويل على الانتقائية لعقد وئام بين الأضداد سواء فى علم الكلام أو فى أصول الدين أو فى الفروع ، طالما يجرى توظيف الجميع لخدمة مشروعه الحضارى النهضوى .

سادساً : إن المحصلة النهائية لفكر حسن حنفى هى تكريس السلفية والتيار المتطرف بالذات . وحسبه كتاباته المتعاطفة مع جماعات الإسلام السياسى ، وحماسه لمبدأ " الحاكمية " ومنظرها سيد قطب ، هذا فى الوقت الذى يزعم فيه الدعوة للشورى والحرية والعدل الاجتماعى !! .

إن حسن حنفى بعلمه الغزير وخلقه السامى وسلوكه النضالى كسب كبير لقوى التنوير والتثوير والتقدم . فمتى يرتد عن ردته ؟

وعلى العكس لا تأسف هذه القوى على ارتداد الدكتور محمد عماره عن

الماركسية التى ادعاها فى الستينات إلي السلفية الجديدة التى تبناها فى الثمانينات . فأسباب تحوله ترجع إلى الرهان على المد الأصولى حفاظاً على تواجده فى الساحة "كمفكر" كما يطلق عليه الآن ، وترويجاً لكتبه التى يعجز القارئ عن إحصائها ومقالاته فى الصحف القومية وصحف المعارضة فى آن .

وفى الحالين معاً ـ ما قبل وما بعد الرده ـ لم يكن "المفكر" محمد عمارة كسباً حقيقياً لا لليمين ولا لليسار رغم حوزه قصب السبق فى التأليف والكتابة كما لا كيفاً . فبالنسبة لكتاباته "التقدمية" انصب معظمها على الجمع والتصنيف لنصوص رواد التنوير كالطهطاوى ومحمد عبده وعلى عبد الرازق . وعرض البعض الآخر كمادية ابن رشد وبعض الثورات الاجتماعية حين كانت موضوعات محببة ومكسبة للشهرة فى الستينات .

وفى كل الكتابات جرى اعتساف المنهج والتبرير ، ناهيك عن السرد الوصفى وضيق النظرة ومحدودية الرؤية وميكانيكية التحليل إن وجد !!

بالمثل تتجلى تلك المثالب حين تسلل لصفوف "السلفيين الجدد" . فانبرى بمنطق خطباء المساجد ينظر لمقولات فجة لاكتها الأقلام والألسن كالوسطية والتعادلية والتوازن .. وماشاكله . وفى كل الأحوال يتطفل على كتابات المودودى وسيد قطب ووحيد الدين خان ومالك بن نبى وأضرابهم ، عارضاً وسارداً لا محللاً وناقداً .

ولعل ذلك وغيره هو ما حدا بالأستاذ العالم للإحجام عن التعرض لأطروحاته إلا بصورة عابرة .

ثانياً : الاتجاه العلمانى الليبرالى :

أفرد المؤلف لتيارات هذا الاتجاه حيزاً واسعاً فى كتابه وإن أغفل بعض رواده ـ خاصة ممن أبلوا بلاء حسناً فى مقارعة السلفيين ـ من أمثال الدكتور فؤاد زكريا والدكتور نور فرحات والدكتور فرج فودة .

وقد كشف المؤلف فى اقتدار عن انتماءات أصحاب هذا الاتجاه وردها إلى الفلسفات والمنهجيات الغربية كالهيجلية والظاهراتية والبنيوية والفرويدية والوضعية المنطقية ونحوها . كما أثنى على معظمهم وأعجب ببعضهم إلى حد الإنبهار نظراً لتصديهم للسلفية ودفاعهم الانتحارى عن العقل والمنهج العلمى ضد الخرافة والهوس الدينى والتخليط الفكرى ، إلى حد بات فيه الجدل حول البديهيات والمسلمات نغمة سائدة فى الحوار وغدا من يدافع عن العقل متهماً بالمروق والإلحاد والعمالة والتوطئة للغزو الفكرى . وأصبح من يتفوه " بالاشتراكية " مدرجاً فى قوائم الاغتيال !! ولعل إحياء "محاكم التفتيش" تلك كانت من أسباب تنكر بعض السلفيين المستنيرين لسلفيتهم ، كما هو حال الدكتور كمال أبو المجد والأستاذ خليل عبد الكريم وغيرهما ممن أغفلهم المؤلف فى كتابه .

انتهينا إلى أن أصحاب هذا الاتجاه قدر لهم ـ أكثر من غيرهم ـ محاورة السلفيين ودحض مقولاتهم ، خاصة وأن منهم من أحاط علماً بالتراث إلي جانب التمكن النظرى والاقتدار المنهجى . وهذا لا يعنى تقاعس التيار الماركسى عن الدخول فى الساحة بقدر كون الليبراليين أكثر حظاً ـ فى إطار المناخ السياسى القائم ـ فى التعبير عن أفكارهم وهو أمر لم يتح للماركسيين المطاردين من النظم الثيوقراطية والعسكرية المتسلطة فى العالم العربى .

وهذا يفسر عكوفهم على إنجاز مشروعات نهضوية كبرى وطموحة تراجع وتعالج التراث فى عمق وشمول سوف نعرض لها فى موضعها . هذا فضلاً عن إحجام منظرى ومبررى السلفية عن محاورة الماركسيين بدعوى مقاطعة الإلحاد فى الظاهر وإحساساً بالعجز والإفلاس الفكرى فى حقيقة الأمر .

لقد تعاطف الأستاذ العالم مع الليبرالية ـ الحلفاء الطبيعيين فى هذه المرحلة ـ خاصة وأن قضية التنوير باتت أكثر إلحاحاً وأسبق أولوية على الصعيد الراهن . ونلاحظ أن المؤلف رغم نجاحه فى تصنيف تيارات الاتجاه الليبرالى تأسيساً على فهمه لانتماءاتهم الفكرية وتأثيرهم العملى من خلال تطبيق الفكر الغربى العلمانى إلا أنه أهمل توضيح نظريات هذا الفكر والتعريف بمدارسه وهو العالم الرصين بمجرياته . . وهذا يرجع إلى أن مقالاته وأبحاثة ومساجلاته جرت مع " الصفوة المفكرة " ولم تكتب أصلاً للقارئ العادى .

تتروح تيارات الاتجاه الليبرالى فى موقفها من التراث بين الانتقائية والتوفيقية والرفض . والدكتور زكى نجيب محمود خير من يعبر عن التيار الانتقائى خاصة فى كتابه " تجديد العقل العربى " الذى عول فيه على توظيف بعض جوانب التراث فى خدمة المعاصرة كما ذكر الأستاذ العالم .

وإن كنا نرى فيه غير ذلك ، حيث نجده فى كتابه سالف الذكر يحاول "هدم الهدم" فى التراث بمعاول العقلانية . إنه يرفض النقل بقدر انتصاره للعقل . وإذا كان قد أشاد مثلاً بالمعتزلة وأبى حيان التوحيدى وابن رشـــــد ، فإنه لم يفعل ذلك لكونهـــم " أصوليين " إسلاميين بقدر كونهم متأثرين ، إن لم يكونوا ناقلين أو شارحين ، للفكر الكلاسيكى الغربى وخاصة للفلسفة الرواقية ولأرسطو على نحو أكبر ، وإذا كنا لا نوافقه على ذلك الحكم فلا مناص من الاعتراف بأنهم

كانوا " نشازاً " في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ، كانوا " جزيرة " عقلانية محاصرة في بحر من النصية الغيبية الأثرية التسليمية ، إذا جاز الاقتباس من معجم " طيب تزيني " .

والدكتور زكي نجيب محمود رغم كثرة إنجازاته الفكرية وتنوعها ، لم يقدم مشروعاً فكرياً نهضوياً . إنه لا يعدو أن يكون داعية من دعاة التنوير والترشيد أو مصلحاً عقلانياً في أحسن الأحوال .

أما الانتقائية فتتجلى لا في نقده الذكي للتراث وإنما في " اقتراحاته " بصدد إعادة صياغة العقل العربي ، رغم ما تتسم به الأطروحة من مثالية لا علمية . فإذا أضيف إلى ذلك إنطلاقه عموماً طوال تاريخ عطائه الفكري من " الوضعية المنطقية " أدركنا مصداقية انتمائيته ، بل إن حصاد نتاجه الفكري في النهاية ــ رغم استماتته خصوصاً في السنوات الأخيرة في الدفاع عن العقلانية ــ من أجل تجديد العقل العربي لن يسفر حتى لو صادفه النجاح ــ إلا في إشهار إفلاس السلفية وفي " تجريد " العقل العربي الذي تصدى "لتجديده" !! .

إن الوضعية المنطقية ــ تبرير " لامنطقي " للوضع الراهن على الأقل في الجانب السياسي . إنها تكرس السلطة القائمة بغض النظر عن ديموقراطيتها أو تسلطها . ولا يخفى التأثير المخرب للسلطة على الصعيد الثقافي خاصة في مجتمعات العالم الثالث حيث تسود الأمية حتى بين كثير ممن ينتمون إلى " النخبة المثقفة " !!

إن منهج زكي نجيب ــ كما يرى الأستاذ العالم ــ يجعل منه " غزالياً " جديداً . ولا يخفى دور الغزالي مبرر الإقطاعية العسكرية السلجوقية في تخريب العقل والعقلانية حين مزج بين " الأشعرية " والتصوف . لقد زاوج بين النص والذوق

على حساب العقل . والنسق المقترح من جانب زكى نجيب محمود « هو تحويل تلك " الثنائية " ـ الأشعرية والتصوف ـ إلى " تثليث " حين يضيف الاعتزال " إليهما كأقنومة ثالثة » . ويدهش المرء من كيفية تحقيق هذا الثالوث المتنافر .. أن يقترن النقل بالذوق فهذا ممكن ومبرر منطقياً ، لكن أن يضاف إليهما العقل فهو ما ترفضه حتى الوضعية المنطقية .

أما عن تبرير المفكر لمنظومته المقترحة فتكمن ـ فى نظره ـ فى الحاجة الماسة إلى عقلانية المعتزلة . والمزج بين الاعتزال العقلانى والتصوف أمر يمكن استيعابه، فواصل بن عطاء ـ مؤسس الاعتزال ـ كان ذا ميول صوفية . أما المزاوجة بين النقل والعقل فهو ما لا يمكن تبريره . وحتى لو جاز ذلك ـ وهو ما لم يتحقق تاريخياً إذ كان الصراع بينهما يمثل حجر الزاوية على مدار تاريخ الفكر الإسلامى ـ فإن الحجة التى يسوقها فى نسقه المقترح هى كون الأشاعرة معتدلين من ناحية ، ولأن فكرهم قدر له الغلبة من ناحية أخرى . وهنا ينسجم زكى نجيب محمود مع وضعيته المنطقية التى ترى أن البقاء للأقوى وليس للأصلح ، وهنا حق للأستاذ العالم أن يصف نسقه الفكرى الغريب بالافتقار إلي التاريخية ، ونضيف إلى ذلك بطبيعة الحال وقوعه فى منزلق الانتقائية .

إن الأخذ بمقولة " التوازن " بدلاً من " الصراع " ، فضلاً عن ما يشوبه من انتهاك للعلم الموضوعى ، يخدم فى التحليل الأخير النظم المتسلطة التى تتشدق بدعاوى تحقيق الأمن والاستقرار والسلام الاجتماعى تبريراً لمواقفها المشينة ومحاولة لعرقلة قوى التغيير والثورة والتقدم . إن إهدار قوانين التاريخ بدعوى " الخصوصية " التى تتسلح بها الاتجاهات الليبرالية والسلفية لا يمكن تبريره . خصوصاً وأنها دعوة طالما روجت لها مدارس الاستشراق الغربى التى بهر بها

الليبراليون العرب ، كما وأنها تفت فى موضوعية العلم وقوانينه التى لا تغيب عن فهم فيلسوفنا الكبير .

لذلك أصاب ناقده حين حكم على فكره الانتقائى التجريدى الظاهراتى الوظيفى الوضعى المنطقى وعلى موقفه بأنه "موقف تجزيئى يقف من الثقافة العربية عند حدود الشكل لا المضمون" (١٦) .

ومع ذلك يحمد للرجل مواقفه الصادقة والمحمودة فى مواجهة ظاهرة "الهوس الدينى" خلال السنوات الأخيرة إلى حد الصراخ تنبيهاً إلى أخطار الكارثة . وهل نملك ويملك الفيلسوف الكبير غير الصراخ ؟ .



أما المفكر والأديب المغربى عبد الله العروى ، فقد حاول المؤلف عرض ونقد موقفه من التراث من خلال كتابيه " العرب والفكر التاريخى " و" الإديولوجية العربية المعاصرة " وبوجه عام يرى فيه مفكراً ليبرالياً تلتقى محصلات فكره مع سابقه الدكتور زكى نجيب محمود ، رغم اختلافهما فى المنهج والمضمون (١٧) . إنه يرفض السلفية حقاً ويرفض ـ شكلياً ـ التبعية الإبيستمولوجية للغرب . لكنه حين يرفض التراث لا يستند فى رفضه على دراسته واستيعابه ، بل نقده بصورة شكلانية مجردة، على خلاف ما يرى المؤلف بأنه تحصيل حاصل بعد " إحاطته بالتراث ومعرفته معرفة كاملة " . وليس أدل على ما نرى من الأخطاء الفادحة فى المعلومات التاريخية التى يتضمنها كتابه " العرب والفكر التاريخى " . وتظهر تلك الأخطاء كذلك فى كتابه " تاريخ المغرب " تلك التى وقف عليها دارس شاب فى التاريخ الإسلامى (١٨) .

وفضلاً عن ذلك يتضح فى هذا الكتاب ـ الذى لم يعرض له المؤلف ـ إعوجاج رؤية العروى وزيف دعواه للتخلص من التبعية المعرفية للغرب وخاصة دوائر الاستشراق الفرنسى .. ففى نفس الوقت الذى ينقد فيه آراء المستشرق الفرنسى شارل أندريه جوليان ، يعتمد على معلوماته فى الوقائع والأحداث دون أن يكلف نفسه مشقة متابعتها فى الحوليات الإسلامية القديمة .

كذلك نهل من مقولات " برنارد لويس " و" جاك بيرك " المشبوهة وهي مقولات عملت عملها فى تخريب العقل الأكاديمى فى حقل التاريخ العربى الإسلامى ، ولعل تتلمذه على يد المستشرق " مكسيم رودنسون " ، وتأثره فى مرحلة مبكرة برؤيته الماركسية ، ما ضبب حكم الأستاذ العالم على فكره بأنه يلتزم بالماركسية وتحديثها . والصواب فيما نرى أن العروى "هيجلى" قح . وهو ما فطن الأستاذ العالم إليه بعد ذلك فقال بأن " ماركسية العروى تجريدية تعتمد على جدل يكاد أن يكون هيجلياً " (١٩) . ولعل عزوفه عن ماركسيته التجديدية تلك تمثل نكوصاً فى منحنى حياته الفكرية . إذ بعد محنة ألمت به من قبل الدولة تنازل عن ماركسيته تلك ليصبح ضمن مستشارى القصر الملكى . ونحن نعول على هذا النكوص فى تحليل أى مفكـــر ، باعتبـــار فهم " المنحنى الخاص " مفتاحاً مفيداً فى فهم جماع فكره .

إن رؤية العروى الهيجلية تلتقى فى النهاية مع رؤية زكى نجيب محمود الوضعية المنطقية ، من حيث التعويل على التجريد والانتقائية وتبرير السائد التراثى الأقوى وليس النقيض الأصلح . إن النكوص النظرى والاضطراب المنهجى والرؤية اللاتاريخية من شأنها جميعاً أن تفسح المجال " لنرجسية " استعلائية تسهم بدورها فى تضبيب فكر صاحبها . ليس أدل على ذلك من أن

"مشروع" العروى لا يعول قط على البعد الاجتماعى الطبقى الصراعى بقدر الإنطلاق من" نوايا حسنة " تحول دون الوقوف على الحقيقة العلمية . هذا يفسر ـ فى اعتقادنا ـ تركيز العروى على " النخبة المفكرة " لإحداث " التغيير الطفرى" ، ولعل ذلك من دواعى حكم الأستاذ العالم على المشروع بأنه ينم عن "وعى زائف" .

إن أخذ العروى " بالحتم الجغرافى " و" البنى الإثنية " والمفهوم الهيجلى الاستاتيكى للدولة ، يجعل فكره فى النهاية مكرساً للتخلف فى الداخل والتبعية للخارج رغم التشدق بدعاوى الترشيد والتنوير والنهضة .

وأخيراً ربما كان لهذه الأسباب التى أوردناها ـ والتى لم تغب عن فطنة الأستاذ العالم ـ أثرها فى تصحيح تقويم فكر العروى حين انتهى إلى أن "رؤيته أبعد ماتكون عن الوعى النقدى بالتراث بمختلف تعابيره وأشكاله ومضامينه وفى مختلف ملابساته الاجتماعية التاريخية " [٢٠].

إن الحسنة الوحيدة لأطروحات العروى هى ما أثارته ولا تزال تثيره من جدل وحوار بين المفكرين العرب المعاصرين .

★★★★★★

أما أدونيس " على أحمد سعيد " فيبرز ـ بامتياز ـ كمجدد ليبرالى اشتهر برفضه الكامل للتراث وبآرائه المتميزه فى تكسير أنساقه ومنظوماته وأبنيته فضلاً عن مغامراته التجديدية فى كثير من جوانب وأجناس هذا التراث ، فكراً ولغةً وأدباً .

وهو بحق مفكر موهوب ترك بصماته فى الحداثة واضحة جلية ، وأثار ما

أثار من حوار لتحريك العقل العربى الكسول ، بغض النظر عن الخلاف أو الاتفاق حول منطلقاته ومنهجه وإبداعاته وبدعه . لا ينكر إلا جحود أو حسود على أدونيس اجتهاداته التى هى أشبه بالصدمات الكهربائية لعلاج العقل العربى المصاب بالشيزوفرانيا والاكتئاب !! .

ولأنى غير مؤهل لمناقشة أطروحاته فى مجال اللغة والأدب ، أكتفى بالتعرض لبعض إنجازاته فى مجال الفكر من خلال مشروعه " الثابت والمتحول ".

إنطلق أدونيس من رؤية " فينومينولوجية " للتراث اعترف بها صراحة فى مقدمة مشروعه . وكان أميناً ومنصفاً حين ادعى أنه ود لو اتبع الرؤية الماركسية ومنهجها المادى التاريخى ، لولا عجزه عن التمكن من " أدواتها " . لكنه مع ذلك ـ على خلاف ما يرى الأستاذ العالم ـ لم يغفل " التاريخانية " بل عول كثيراً على قوانين الصراع الاجتماعى وتأثيراته على الفكر لتفسير الكثير من إشكاليات التراث العربى الإسلامى، لذلك تجنى عليه الأستاذ العالم حين وصف إنجازه الفذ بانعدام النظرة التاريخية (٢١) .

إن مجرد رحلته عبر التراث راصداً أو محللاً لمعظم جوانبه ـ وهو ما يتميز به عن غيره ممن اقتصروا على الجانب الفلسفى أو العقيدى فقط ـ تجعل منه دون شك " تاريخانياً " شئنا أم أبينا . ونجاح أدونيس فى الوقوف على المعالم الأساسية والمنحنيات والمنعطفات التراثية واستخلاص رؤية محددة ، تجعل منه أكثر من سابقيه وعياً "بالمنهجية".

وإذا كانت الفينومينولوجيا تبحث عن قوانين الفكر داخل حركة الفكر ذاته وبمعزل عن الواقع الصراعى الاجتماعى ، وإذا كان أدونيس قد أعلن تعويله عليها ، إلا أنه تجاوزها فى حقيقة الأمر . فمن خلال الوقوف على " الثابت

والمتحول " فى التراث بمفهومه ومضمونه العريض والمتنوع انتهى إلى تقديم أنضج "مشروع" عربى فى هذا الصدد حتى الآن . صحيح أن الفينومينولوجيا أعجز من أن تفسر الفكر فى إطاره الاجتماعى ، خاصة إذا ما تعلق الأمر بظواهر ثقافية متنوعة عبر تاريخ طويل بالغ التعقيد ـ كما ذهب الأستاذ العالم ـ [٢٢] لكننا ننوه إلى أن الفكر نظراً لارتباطه بالواقع ارتباطاً جدلياً ـ وليس كما يذهب الأستاذ العالم يكتسى استقلالية مميزة ـ فإن رصد منحنيات الثبات ومنحنيات التحول فيه كفيل بأن يكشف عن حركة الواقع الذى أفرزه طالما كان الفكر من تجليات الواقع ، أو على الأقل الاقتراب الموضوعى منها .

صحيح أن القول بثبات الفكر ينطوى نظرياً على إخلال بالعلم ، لكن أدونيس ـ والحق يقال ـ لم يكتف بمجرد الرصد السكونى التجريدى إنما تناوله من منظور صراعى فى تيارات الفكر نفسه . بل كثيراً ما استرشد بمعارفه المحدودة عن خصائص الواقع الاجتماعى المتغير ـ ما أمكن ـ فى دراسة أنماط الفكر .

أما ما لا يغتفر لأدونيس ـ وهو راجع فيما أرى لثقة فى النفس مبالغ فيها ـ فهو تصديه كثيراً لمغامرة تفسير الواقع بالفكر ، الأمر الذى أوقعه فى مغالطات ومجازفات نجح الأستاذ العالم في الوقوف عليها . ناهيك عن براعته فى الكشف عن توظيف حصاده الفكرى في النهاية لصالح القوى المتسلطة كما سنشير بعد قليل .

ومع ذلك استطيع الجزم ـ بعد معاركات مضنية لرصد الواقع التاريخى للمجتمعات العربية الإسلامية ـ بأن حصاد إنجاز أدونيس يجعله منفرداً فى الوقوف على نتائج بالغة الأهمية على صعيد فهم التراث والوعى بمعظم جوانب

وأجناس معارفه .

فعلى سبيل المثال ، وفق فى الحكم بسيادة الفكر النصى الغيبى وبالتالى اعتبار المتحول العقلانى والمادى عرضاً عابراً . أو بعبارة أخرى انتهى إلى أن " سلبيات التراث تفوق " إيجابياته " بمراحل ، لكنه ـ وله العذر ـ لم يستطع تفسير ذلك كنتيجة لسيادة النمط الإقطاعى على الصعيد الاقتصادى والاجتماعى ومن ثم السياسى ، وهشاشة النمط البورجوازى باعتباره النقيض الموضوعى للإقطاع . وهنا يصدق قول الأستاذ العالم بأن " الظاهراتية " لا يمكن إلا أن ترصد الشكل ـ ونضيف الحركة ـ لكنها أعجز من أن تقدم وتفسر المضمون . لقد برع أدونيس فى مجال تفسير أشكال الثبات والتحول فى أبنية الفكر واللغة والأدب ـ وخاصة الشعر الذى يعد بحق أحد رواده المجددين ـ لكن العجز عن توظيف المادية التاريخية كمنهج فتت فى الاجتهادات والأحكام النهائية للباحث .

ونكتفى بذكر أمثلة هامة فى هذا الصدد وقف عليها الأستاذ العالم :

١ ـ القول بأن الشعر ليس تعبيراً عن الواقع بل هو ضد الواقع .

٢ ـ الحكم بأن التصوف الإسلامى يمثل ثورة فى تاريخ الفكر .

٣ ـ العجز عن تفسير موقف ابن خلدون من الفلسفة .

٤ ـ الحكم بسيادة الذهنية الدينية وتأثيرها الكبير فى الفكر العربى الإسلامى.

على أن نجاح أدونيس فى هلهلة " قداسة " التراث وتعرية الدعوات المهووسة لإحيائه وإلباسه للحاضر والمستقبل ، هو بحق إنجاز طيب وجهد محمود ، على الأقل فى مجال قضية الترشيد والتنوير التى تعد أهم الإشكاليات المطروحة على

صعيد الفكر العربي المعاصر .

★★★★★★

إذا كان أدونيس قد نظر إلى التراث من خلال الظاهراتية ، فإن غيره من المبهورين بالمناهج الغربية المعاصرة ـ وخاصة من المفكرين المغاربة الذين درسوا بفرنسا ـ لهثوا وراء " البنيوية " وانطلقوا منها فى دراسة التراث . والبنيوية قد تكون " أداة بحث " مفيدة ضمن أدوات أخرى فى تفكيك النصوص التراثية وتحليلها محددة بظاهرة واحدة معينة . وحتى فى هذا المجال الضيق تظهر عجزاً منهجياً لأنها تكتفى بدراسة الظاهرة فى سكونيتها وآنيتها ، بمعزل عن الإطار المعرفى العام ، أكثر من ذلك أنها لاتدرس جذور الظاهرة وتطورها فى مدها وجزرها حتى فى المرحلة النهائية التى انتهت إليها .

على كل حال لم يستطع المفكرون العرب المحدثون المتحمسون للبنيوية ـ وخاصة بنيوية فوكو ـ أن يقدموا مشروعات فكرية متكاملة فى التراث ، بل لم تتجاوز تطبيقاتهم مجرد آراء لا رؤى فى بعض جوانب التراث الفكرى والفلسفى على نحو خاص ، وإن كان تطبيقها قد أفاد إلى حد ما فى دراسة بعض الظواهر الاجتماعية وتحليل النصوص الأدبية .

نشير فى هذا الصدد إلي محاولات المفكر المغربى " المتفرنس " عبد الكبير الخطيبى فى دراساته الانتقائية لبعض جوانب الأدب الشعبى ومحاولاته للوقوف من خلالها على سمات " الشخصانية " العربية ، كما هو الحال بالنسبة لبحثه الطريف عن " الليلة البيضاء ـ فى قصص ألف ليلة وليلة " . لكن الخطورة تكمن فى طموح الخطيبى لقراءة الواقع التاريخى وتقويمه استناداً إلى أحكام استخلصها من بعض جوانب النتاج الأدبى .

إن إهمال الأساس الاجتماعى الصراعى والتاريخى للفكر بعامة والأدب بخاصة ، قد أوقع الخطيبى وأمثاله فى اعتماد الإثنولوجيا والدين والجغرافيا والبطولة الفردية وما شابه أساساً لتفسير التراث وتنظيره ، ومن هنا حق للأستاذ العالم الحكم بأن نتاج دراسات البنيويين العرب مجرد محاكمات إبستمولوجية للتراث فى ضوء الإنجازات الحضارية العصرية " .

★★★★★★

ومع ذلك يبدى الأستاذ العالم إعجاباً وانبهاراً بإنجازات المفكر المغربى محمد عابد الجابرى الذى اعتمد البنيوية منهجاً ورؤية لدراسة الفكر الفلسفى الإسلامى.

لقد أنجز الجابرى عملين هامين ـ بغض النظر عن الاختلاف حول منطلقاته ومقولاته ـ هما : " نحن والتراث " وهو عبارة عن دراسات تتناول بعض الجوانب والسمات فى أنساق ومنظومات بعض فلاسفة الإسلام وفق تحليل ماركسى . أما الكتاب الآخر " تكوين العقل العربى " فيتضمن رؤية الجابرى للتراث من خلال التطبيق المنهجى للبنيوية ، وهو مالم يعرض له الأستاذ العالم رغم كون الكتاب أكثر من سابقه تعبيراً عن هوية الجابرى الفكرية .

ونعترف صراحة بإحاطة الجابرى بالتراث الفلسفى العربى من خلال تخصصه ، فضلاً عن قراءات مستفيضة فى النظريات والمنهجيات الغربية . لكن الخطأ فى اختزاله إشكالية التراث المعقدة فى معضلة واحدة "هى بالأساس إشكالية إبيستمولوجية " [٢٣] . وقاده ذلك إلى اعتساف القول " باستقلالية " الفكر كتبرير للعجز الفادح والفاضح عن استقصاء أوليات معالم التاريخ العربى الإسلامى من ناحية ، وتركيز همومة العلمية فى مجال محدود هو الفلسفة

الإسلامية . قد يكون ذلك مقبولاً لو اقتصر الحال على " شرح " وتوصيف " دروسه " الأكاديمية . لكن الخطر الحقيقي يكمن في طرح أفكاره المتخصصة جداً وتوظيفها للحكم المعمم على مستوى التراث . كذا الطموح إلى الوقوف على حقيقة بنية العقل العربي ومحاولة تجديده ، بغض النظر عما ينطوى عليه هذا الطرح التجريدى الفضفاض من تجنى على العلمية.

فالفكر العربي ليس نسقاً واحداً لأنه ليس هناك عقل عربي واحد ، بل هو تيار متدفق له روافد شتى متنوعه ومتباينة عبر الزمان الطويل والمكان الشاسع ، وهو في انعطافاته وتحولاته ، في تخلفه ونكوصه رهين بما جرى على أرض الواقع من صراع اجتماعي ــ سياسي .

قد يكون الجابرى مصيباً في رفضه للتراث جملة ــ وإن اقتضى الأمر شيئاً من التحفظ ــ لكنه يتجاوز الحقائق حين يرى أنه مسئول عن تكوين بنية العقل العربي التي صيغت في عصور الانحطاط على حد قوله . ويتضح جور هذا الحكم من حقيقة أن التراث لم يكن كله انحطاطاً وأن التاريخ العربي الإسلامي لم يكن كله مساوئ . كما أن الاقتصار على نتائج العقل في مجال معرفي واحد ــ هو الفلسفة ــ لمعرفة هويته اعتساف يرفضه العقل نفسه . ولو صحت دعاوى الجابرى في مرض العقل العربي باعتباره كما يرى " عقلاً مستقيلاً " ، فما هو السبيل إذن إلى علاجه ؟ :

العلاج ــ في نظره ــ هو صياغة منهج يعالج التراث " معالجة بنيوية وتاريخية وإديولوجية " والسؤال هو : هل تتسق البنيوية والإديولوجية مع التاريخية ؟ وهل يمكن صياغة الإديولوجية بمعزل عن التراث والحداثة معاً ؟ ثم هل يمكن صياغة إديولوجية عامة وشاملة من خلال الفكر الفلسفي وحسب . وحتى الفكر

الفلسفى ، هل يمكن سجنه وتأطيره داخل نسق واحد ؟! .

الحل عند الجابرى لا يمكن إلا أن يكون " انتقائياً " . نص من هنا وآخر من هناك ـ وما أكثر ما حفظ التراث من نصوص يمكن ترتيبها وقراءتها على نحو يزكى أية رؤية كائنة ماكانت ـ واعتساف فى تأويلها بعد عزلها من سياقها التاريخى لبرهنة مقولات مسبقة .

دليلنا على ذلك أخطاء فادحة وقع فيها ، وأحكام ساذجة تلقفها من مدارس الاستشراق وعرضها فى لباس بنيوى مبهر . إن منهجه المتبع أنموذج ثرى يفسر خطورة الانزلاق إلى الأحكام المجازفة والتنظيرات المجانية .

وحسبنا مقولته عن " القطيعة الإبيستمولوجية بين المشرق والمغرب " والتى دبج صياغتها بصورة مبهرة ، فى حين أن المقولة أصلاً مستعارة من مؤلفات جوتييه وهنرى تيراس وإيف لاكوست .

كذلك حكمه بأن " الفلسفة الإسلامية المشرقية سينوية صوفية والفلسفة الإسلامية المغربية رشدية عقلانية " . وهو حكم فندناه فى مؤلفنا " فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية " بما يغنى عن اللجاج . ونكتفى بالقول بأن تقويم الفكر على أساس الجغرافيا والإثنولوجيا "عبث" استشراقى "متآمر" استهدف بالأساس تكريس الفرقة السياسية وتزكية السخائم العصبية العنصرية وتقديس " الحتم الجغرافى " وإعادة صياغة مقولات " هنريش بيكر " و" إرنست رينان " فى صورة بنيوية مبهرة .

إن حصاد مثل هذا المنهج هو تضبيب العقل العربى الذى تصدى الجابرى لترشيده !! .

صفوة القول أن الليبراليين العرب الرافضين للتراث أو الموفقين بينه وبين الحداثة أو الداعين " للتغريب " دون فطنة للاختلافات الكبرى ذات السمة الصراعية بين الفكر العربى والغربى ، إنما يسهمون على المدى البعيد فى تكريس السلفية أو التبعية للغرب . ناهيك عن تضبيب العقل العربى وتغييب الوعى أو تزييفه ، وإن أسهم بعضهم ــ على الأقل آنياً ــ فى مناجزة تيارات الهوس الدينى المتطرف .

ثالثا : الاتجاه الماركسى :

ينفرد هذا الاتجاه عن الاتجاهات السابقة بكونه ـ على الصعيد المعرفى ـ لا ينقسم إلى تيارات متنوعة ومتباينة . وهذا راجع إلى عدة عوامل نوجزها فيما يلـى :

أولاً : توحد الرؤية والمنهج والتحليل والغاية من دراسة التراث ، إيماناً واقتناعاً بجدوى المادية الجدلية والتاريخية كرؤية ومنهج وأدوات بحث ثبتت وترسخت على المستوى النظرى فى مواجهة "بدع" الفلسفات والمنهجيات المثالية الغربية . تلك التى ظهرت كموجات متعاقبة تكسرت وانحسرت أمام البنيان الشامخ للنظرية الماركسية . ولا أدل على ذلك من اعتراف المنصفين من المفكرين الغربيين بجدواها على المستوى المعرفى على الأقل . بل أكاد أزعم أن السياسات الإمبريالية تأخذ بالعلم الماركسى فى محاولة تعويق حركة التاريخ السياسى والاجتماعى فى بلـــدان العالـــم الثالث ـ وحتى فى دول الغرب الإمبريالى ـ لا لشئ إلا للقناعة بعلميتها وتاريخيتها وجدليتها وصلاحيتها للبحث فى العلوم الإنسانية (٢٤) .

ثانياً : تأسيساً على تلك الخصائص ، لا مجال لخلاف أو اختلاف فى التطبيق اللهم إلا بقدر التفاوت النوعى بين الباحثين والدارسين . وهى تباينات لا تعبر عن اختلافات جوهرية فى التحليل أو التركيب ، فى التفسير أو التنظير ، خاصة وأن الرؤية الماركسية تنفرد بقدرتها على إنجاز دراسات " ماكروسكوبية " تعجز عنها الرؤى والمناهج الغربية التجزيئية والانتقائية والسكونية .

ولعل هذا يفسر الاتفاق ـ إن لم يكن التوحد ـ فى أحكام الدارسين والمفكرين الماركسيين فى القضايا الخاصة بالتراث . إذ تنتفى الإسقاطات الذاتية

أمام موضوعية العلم الماركسى . ولسنا بصدد الحديث عن هذا العلم ــ كما لسنا بصدد الدفاع عنه أو تبريره .

وحسب الكاتب أن ينوه بتجربته الذاتيه فى دراسة التاريخ ، إذ هدته الفطرة إلى أن يقف على الكثير من القوانين والقواعد النظرية الماركسية قبل أن يتعرف على أصولها المرجعية . وهو نفس ما توصل إليه ابن خلدون من خلال استقرائه للتاريخ ، حيث قدر له استنباط معظم قوانين المادية التاريخية قبل ماركس وانجلز.

ثالثاً : ينفرد المفكرون الماركسيون ــ دون سواهم ــ برصيد معرفى عريض وعميق سواء فى حقل المعارف العامة أو تلك المتعلقة بالتراث . وحسبهم أنهم كانوا أول من نبه إلى قضايا التراث وإشكالياته ، كما سبقوا غيرهم فى إنجاز "مشروعات" كبرى تتعلق بالتراث .

رابعاً : يحسب للمفكرين الماركسين على وجه الخصوص غائيتهم النبيلة من دراسة التراث . ففضلاً عن الجانب المعرفى ، يعول هؤلاء على توظيف فهمهم الموضوعى للتراث فى " إضاءة " الحاضر والمستقبل ، وتكريس ذلك كله من أجل إقرار قيم العدل والتقدم بمعزل عن الثغرات العرقية والنزعات الطائفية والدعوات الإقليمية .

وبرغم الحصار المفروض على المفكرين الماركسيين من قبل النظم العسكرية والثيوقراطية وبرغم مواصلة هؤلاء نضالهم اليومى فى السجون والسراديب والمهاجر ــ كانوا أكثر من غيرهم إسهاماً وإنجازاً فى الحقل المعرفى عموماً وفى حقل التراث بوجه خاص ، وتلك حقيقة لا تغيب عن الخاص والعام فى مجتمعات تشكل الأمية والهوس الدينى والتخلف أبرز قسماتها وخصائصها .

أما عن إسهامات المفكر السورى " طيب تيزينى " وتقويم المؤلف لها ، فلا يختلف الكاتب كثيراً فى رؤيته ونقده عن الأستاذ العالم ، وإن حاول إضافة بعض الملاحظات باعتباره متخصصاً فى حقل التراث ومتابعاً لما استجد من دراسات متعلقه به .

أثار طيب تيزينى بكتابه "مشروع رؤية لدراسة الفكر الإسلامى فى العصر الوسيط" دوياً هائلاً فى الأوساط الثقافية العربية مبعثه تقديم الفكر الكلامى والفلسفة الإسلامية ــ لأول مرة فيما نعلم ــ وفقاً للرؤية المادية والمنهج الجدلى ، فى وقت كان فيه التراث حكراً على مدارس الاستشراق الغربى ومريديه من "الأكاديميين المثاليين " العرب ، أو متجاهلاً من السلفيين الذين كانوا ولا يزالون "يلعنون " الفلسفة والمشتغلين بها !! وحسبنا أن بعض الجامعات العربية لا تزال تستبعد الفلسفة ــ أم العلوم ــ من برامجها فى كليات الآداب والعلوم الإنسانيـــة !! .

ثم ثنى طيب تيزينى بكتاب اعتبره مقدمة لمشروعه ــ على غرار مقدمة ابن خلدون ــ لدراسة الإسهامات فى مجال التراث منذ البداية وحتى الوقت الحاضر ــ قدم فيها مسحاً شاملاً للكتابات التراثية الحديثة والمعاصرة حصراً ورصداً ونقداً . وبغض النظر عن اختلافنا معه فى بعض تصنيفاته ، فالكتاب بمثابة معجم شافٍ وافٍ ينم عن جهد كبير لافى عملية الحصر فقط ، بل فى توصيف وتأطير الاتجاهات والتيارات التى تناولت التراث على صعيد العالم العربى بأسره .

وقد عرض الأستاذ العالم لفكر طيب تيزينى من خلال كتابه الأول ، فضلاً عما كتب عنه ، بالإضافة إلى أطروحات تيزينى فى الكثير من المؤتمرات والندوات العلمية التى كان علماً من أعلامها . وتقويم الأستاذ العالم للمفكر

مجحف بحق ، إذ يأخذ عليه الاعتساف المنهجي والتطبيق الآلى للمادية التاريخية فيما عرض له من موضوعات تراثية . وأخيراً ينتقد مقولاته التى تظهر الفكر الإسلامى المادى كفكر هرطقى إلحادى [٢٤] .

وإذا كنا نخالف أستاذنا حول فشل تيزينى فى تطبيق رؤيته ومنهجه . فإننا نوافقه فى بعض صياغات تيزينى للجوانب الإيجابية فى التراث الفكرى الفلسفى باعتبارها هرطقة شأنه فى ذلك شأن السلفيين . وحسبنا أن الكثيرين ممن انتقدوا تيزينى ـ ومنهم الأستاذ السامرائى ـ اهتبلوها فرصة لتخطئة أحكامه ومقولاته فضلاً عن تسفيه المنهج المادى والرؤية الجدلية علي الصعيد النظرى . ولعل ذلك كان من وراء إحجام الأستاذ العالم عن أن يفرد فى مؤلفه الذى نحن بصدده لتيزينى وفكره ما يستحق من حيز ومكانه .

على كل حال : سأحاول ـ فى إيجاز ـ الإشارة إلى بعض الملاحظات عن فكر تيزينى عموماً من خلال كتابيه المشار إليهما سلفاً ، بما ينطوى عليه هذا الفكر من إيجابيات كثيرة وسلبيات محدودة .

أولاً : يذكر لطيب تيزينى ريادته فى رصد جل من أسهم فى الكتابة "المتأدلجة " عن التراث ، إلى حد إفساحه المجال لبعض الإسهامات الهامشية التافهة. لكنه آثر الرصد الشامل ما أمكن ، فضلاً عن نقده البناء للرؤى والأطروحات والآراء الهدامة وتنديده بها فى رصانه وعمق ، بما يظهر تهافتها وإفلاسها . لقد بذل جهداً جباراً فى "هدم الهدم" تمهيداً لترسيخ رؤيته الإيجابية .

ثانياً : كان تيزينى رائداً كذلك فى تطبيق رؤيته ومنهجه فى دراسته التى استهل بها مشروعه الكبير عن الفكر الكلامى والفلسفى . فضلاً عن بعض جوانب الفكر السياسى والاجتماعى ، متجاوزاً بذلك آفة الانتقائية التى انزلق

إليها سابقوه ممن عمدوا إلى التركيز على فلاسفة بعينهم ، أو اقتصروا على دراسة بعض جوانب منظوماتهم الفلسفية ، كما شاع عند المثاليين عموماً وبعض المدعين للماركسية الذين تناولوا نماذجهم المختارة بمعزل عن تكوين وصيرورة الفلسفة الإسلامية بوجه عام .

ثالثاً : يعزى الفضل لكتابيه معاً فى إثارة جدل وحوار علمى بين المشتغلين بالفكر العربى عموماً والفلسفة الإسلامية على نحو خاص ، وذلك على امتداد العالم العربى. وبرغم الاختلاف بين النقاد مدحاً أو قدحاً ، تأييداً أو تنديداً ، فحسبه ما أثار من إشكاليات وقضايا طالما عزف الباحثون عن الخوض فيها عجزاً أو خوفاً . بل أجزم أن مشروع تيزينى شجع غيره من المفكرين العرب على القيام بمحاولات مماثلة بعد سنين طويلة من الإحجام والتقاعس ، حتى بات بحث الفلسفة الإسلامية قاصراً على الدرس " التعليمى " الأكاديمى . لقد كان تيزينى رائداً جسوراً سلك طريقاً وعراً مهده لمن نحا نحوه من الباحثين والدارسين .

رابعاً : يحمد للرجل أيضاً إقدامه على محاولة دراسة الواقع الاجتماعى التاريخى للعالم الإسلامى ، وهو أمر عجز عن تقديمه حتى المتخصصون فى التاريخ الإسلامى الذين رغم كثرة ما كتبوا لم يتجاوزوا حدود الوصف السردى الروائى لسير الملوك وأخبار الحكام ، ، مهتمين بالخبر على حساب التحليل والنظر .

خامساً : براعة الرجل واقتداره فى ربط الفكر فى مده وجزره ، فى انعطافاته وتحولاته فى تطوره ونكوصه ، باجتهاداته الخاصة فى مسح الواقع التاريخى المعقد بأنماط إنتاجه الهشة المتزامنه والمتعايشة وطبقاته المتداخلة . كذا نجاحه فى الوقوف على تيارات اجتماعية ــ سياسية صراعية تعكس أبنيتها على

النتاج اللفكرى .

سادساً : الجرأة ــ إلى حد الجسارة ــ فى الإفصاح عن هويته الفكرية وانتمائه الماركسى فى عصر لاذ فيه الكثيرون "بالتقية" وآثروا العافية ، أو سوقوا نتاجاتهم الفكرية المثالية فى أسواق "البترو ــ دولار" !!

سابعاً : نجاحه فى حلحلة الكثير من الإشكاليات المتعلقة بالواقع التاريخى ، الأمر الذى قاده إلى نجاح أكبر فى حلحلة الكثير من الإشكاليات الفكرية ، أو على الأقل توفيقه فى الإجابة عن تساؤلات كانت ملغزة حول طبيعة مسيرة الفكر وتعليل عدم مسايرته للواقع أحياناً تعليلاً مقنعاً .

ثامناً : القدرة الفذة فى " قراءة " النصوص التراثية الأصلية والكشف عن سذاجه وتسطيح القراءات المثالية السابقة . وهذا ينم عن تمكن من المنهج وإمساك بأدواته فى ذات الوقت لم يهمل المناهج الأخرى التى طالما وظفها فى سبر غور الحقائق . لقد عبر عن طول باع وسعة اطلاع حينما وظف المنهج المقارن لتوضيح امتدادات الفلسفة اليونانية وفلسفات العصور الوسطى " الإسكولائية " وتأثيرها فى الفلسفة الإسلامية.

تاسعاً : خلو إنجازه من الدعائية " المباشرة " إيماناً بأن كشف الحقائق فى حد ذاته إذكاء للتنوير وإثارة للتثوير باعتبارهما الهدف البعيد الذى توخاه من دراساته فى حقل التراث .

عاشراً : إعترافاته " الأوغسطينية " بنواحى القصور والسلبيات التى لم يسلم منها مشروعه ، ودعوته الباحثين لمزيد من الدرس المتعمق لتدارك مافاته .

أما عن سلبيات المشروع ، ففضلاً عما وقف عليه الأستاذ العالم فى عجالة ،

لا مناص من الإشارة إلى أمثله منها :

أولاً : العجز عن الرصد الدقيق للواقع الاجتماعى ـ التاريخى للعالم الإسلامى فى العصور الوسطى ، الأمر الذى فت فى صحة بعض أحكامة . وهذا أمر طبيعى بالنسبة لمفكر حاول الاضطلاع بدور المؤرخ .

وعلى سبيل المثال : رأى أن العالم الإسلامى شهد " ثورة رأسمالية " (٢٥) ، وهو ما لم يحدث ، والصواب وقوع صحوات برجوازية كانت مسئولة عن إفراز الاتجاهات والتيارات الليبرالية والمادية فى الفكر الإسلامى الوسيط .

ثانياً : الأخطاء التاريخية الشائعة فى مؤلفة الأول " مشروع رؤية " سواء ما تعلق منها بالأحداث والوقائع أو بالتحليل والتعليل ، فضلاً عن بعض المجازفات فى تقييم أعمال بعض مؤرخى الإسلام كقوله مثلاً أن الطبرى مؤرخ " لاهوتى " والبلاذرى مؤرخ " ارستقراطى " . علماً بأنهما من خيرة مؤرخى الإسلام . ومن الرواد الذين قعدوا مناهج علم التاريخ الإسلامى .

ثالثاً : تخيره لبعض النصوص واعتساف قراءتها لتتسق مضامينها مع رؤيته المادية ، كحكمه على الكندى مثلاً بأنه فيلسوف مادى ، فى حين أن نسقه المضطرب يكشف منطلقاته اللاهوتية ويهدم منظومته المثالية .

رابعاً : اقتصاره على دراسة الفلسفة الإسلامية ـ التى تخصص فيها ـ وعزوفه عن متابعة الجوانب المعرفية الأخرى فى التراث التى كان بوسعه لو أحاط بها أن يؤكد ويرسخ مقولاته وأحكامه . أو أن يقدم حلولاً مقنعة لبعض الإشكاليات التى رآها مستعصية الحل .

خامساً : لعل تلك الآفة كانت وراء حكمه غير الصحيح فى الموضوعات

التى نأت عن نطاق الفلسفة والتى غامر بالكتابة فيها عرضاً . يشهد على ذلك حكمه على أن المقريزى استمرار وامتداد طبيعى لابن خلدون ، لا لشئ إلا لأن المقريزى قد عالج بعض موضوعات التاريخ الاقتصادى .

سادساً : برغم شموخ " مقدمته " ـ من التراث إلي الثورة ـ جانبه التوفيق فى بعض تصنيفاته لعدد من دارسى التراث ومنهم كاتب الدراسة الذى رأى فيه تيزينى " تراثياً ثورياً " وذلك من خلال إطلاعه على مؤلف واحد للكاتب هو " الحركات السرية فى الإسلام " ولو قدر له قراءة ما تلاه لتوصل فى يسر إلى أنه مؤرخ مادى تاريخى يقرأ التراث من منظور اجتماعى صراعى .

تلك الهنات وغيرها لا تنال من شموخ إنجازه الرائع ومشروعه الطموح الذى نأمل أن يتمه .

هذه السلبيات تدارك معظمها مفكر مرموق من أعلام الاتجاه الماركسى : هو المرحوم الأستاذ حسين مروة [٢٦] فى كتابة الفريد " النزعات المادية فى الفسلفة العربية الإسلامية " .

ولعل من أسباب تجاوز هذا المؤلف كل من سبقه يكمن فى :

اتضاح البنى الاجتماعية للتاريخ الإسلامى بعد "سيل" الدراسات التى صدرت فى السنوات الأخيرة ، والتى تابعها وأفاد منها مفكرنا كدليل مرشد وهو يتتبع الفكر العربى الإسلامى ، نشأة وتطوراً وتدهوراً .

ومنها كونه مواطناً لبنانياً أتيح له "مناخ عام" من الحرية لم يتوافر لغيره فى معظم البلدان العربية الأخرى .

ومنها أخيراً امتداد عمره الحافل والمفعم بالعمل والحرية نضالاً "بالسيف

والقلم" حتى قيل أنه اغتيل وهو يكتب الجزء الثالث من مشروعه رغم ظروف الحرب الأهلية فى لبنان . وحق للأستاذ العالم ــ الذى يعرفه معرفة تامة ــ أن يعتبر إنجازه أنضج ما وصلت إليه الدراسات التراثية حتى الآن . ونضيف حقيقة هامة تعكس تلك الدرجة من الوعى التى لازمت هذا العمل معرفياً ونضالياً فى آن . إن كتابة هذا العمل الشامخ فى ظروف الحرب الأهلية اللبنانية دليل على استنفار همم المفكرين الشرفاء إبان الأزمات وأذكر فى هذا الصدد بأن عيون التراث العربى الإسلامى ــ كأعمال الجاحظ والفارابى وابن رشد وابن خلدون وإخوان الصفا ــ كتبت إبان عصور الإنحطاط الحضارى والفوضى السياسية . إن مجرد صدور هذه الإنجازات إبان الأزمات لا تعنى ــ كما ذهب الأستاذ العالم ــ إستقلالية الفكر بقدر ما تفسر فى إطار نظرية توينبى عن " التحدى والاستجابة " .

ومعلوم أن مشروع حسين مروة يعد مسحاً شاملاً يتضمن علم الكلام والفلسفة والتصوف وليس مجرد تصيد للجوانب المادية القحة فى هذا التراث فرؤية المؤلف الصراعية الجدلية للفكر فرضت عليه أن يعرض فى إسهاب للاتجاهين المادى والمثالى فى آن . كما أن تلك الخطوة حتمت على المؤلف أن يدرس البنى الطبقية التى أفرزت هذا الفكر . وهذا بدوره لا يتأتى إلا بعد معرفة نمط الإنتاج السائد والأنماط الأخرى الهامشية . . كما أن الرؤية الماركسية " التاريخانية " ألزمت المؤلف بأن يتعرف عن كثب على صيرورة التاريخ الإسلامى سواء ما يتعلق بالسلطة أو المعارضة ، هذا بالإضافة إلي الجوانب الحضارية المتعددة ونظم الحكم المتنوعة .

كل ذلك استقصاه المؤلف فى دقة وعمق . وأجزم كمؤرخ بأن المؤلف وفق

إلى أبعد الحدود فى لم شمل هذه المعارف جميعاً فى منظومات منطقية متسقة . وأثبت بذلك حقيقتين هامتين هما : وحدة المعرفة ، وشمول تطورها . ولا أبالغ إذا حكمت بأن حسين مروة صحح الكثير من أخطاء المؤرخين حتى فى ميدان التاريخ السياسى .

إن سلامة المنهج وصدق الرؤية ـ فضلاً عن الإحاطة الشاملة بمعالم التراث ـ مكنت المؤلف من تحاشى مزالق الإنتقائية واللاتاريخية والاعتساف والمجازفات وغير ذلك من الأخطاء المنهجية الشائعة فى الكتابات السابقة والمعاصرة .

وبرغم وقوف الأستاذ العالم على تلك الحقيقة والإشادة بها ، لم يوف المؤلف حقه فى مجال التفسير والتنظير ، وهو ما برع فيه حسين مروة كمحصلة طبيعية لصحة الرؤية وسلامة المنهج . تتضح تلك الحقيقة فى قول الأستاذ العالم بأن المؤلف الذى أدرك أهمية العامل الاقتصادى فى التفسير ، وظف العوامل الأخرى بموضوعية واقتدار[٢٧]

تلك مسألة تستوجب وقفة ولوعابرة ، إذ شاع عند الكثيرين من المفكرين الماركسيين الخلط بين العلة والمعلول ، فتصوروا ـ حتى لا يتهموا بالنظرة الأحادية ـ أن أسباباً كثيرة تتضافر وتتفاعل مع العامل الاقتصادى لتخليق الظواهر التاريخية . ونحن نرى أن " الواحدية " تلك تعنى مزيداً من " العلمية " وليست اعتسافاً لها . فإقحام الإثنية والثيولوجية والظروف الجغرافية والبطولة الفردية يفت فى مصداقية التفسير لا لشئ إلا لأنها ليست عللاً وأسباباً بقدر ما هى ظواهر ناتجة عن العامل الاقتصادى الأوحد .

هذا ما نراه على الصعيد النظرى فى فهمنا للمادية الجدلية والتاريخية ، وما لمسناه عن كثب فى تأويلات حسين مروة وتنظيراته ،وإن كان لم يشر إليها

صراحة .

لقد فطن الأستاذ العالم إلى شمولية رؤية المفكر ، حين عالج موضوع التصوف فى كتاب عن " النزعات المادية " وتلك ملاحظة صحيحة . أما أن يقول الأستاذ العالم بأن مبحث التصوف يعد أروع ما عالج المؤلف فى كتابه ، فأمر يدعو إلى التحفظ . ذلك لأن التصوف ليس ظاهرة موحدة نحكم عليها كما يحكم أهل السنة بالسلبية ، أو بالإيجابية وفقاً لحكم المفكرين المنحازين للتصوف أو الذين تأثروا بكتابات "جب" و"ماسينيون" . تلك الأحكام التعميمية أحكام لا تاريخية ، ذلك لأن التصوف مر بمراحل متعددة تأثر خلالها بمعطيات الواقع ، فقد كان خلال القرون الخمسة الأولى ذا طابع إيجابى أمابعد ذلك فقد تحول إلى طرقية ودروشة . والأستاذ حسين مروة لم يتبع الظاهرة فى سنيها الأخيرة إذ توقف فى رصده عند القرن الرابع الهجرى . فلم يقدر له رصد الجانب النضالى الإيجابى والتنويرى ذى المسحة الفلسفية . كذلك لم يكشف التحولات السلبية فى الظاهرة بعد منتصف القرن الخامس الهجرى ، حيث أصبح التصوف الطرقى إديولوجية النظم الإقطاعية العسكرية التى تمثل عصور الإنحطاط فى التاريخ والحضارة العربية الإسلامية .

أما ما اكتشفه الأستاذ العالم من خطأ حسين مروة فى رصد نمط الإنتاج السائد فى العالم الإسلامى الوسيط حين رأى أنه " أسلوب إنتاج إقطاعى متداخل مع بقايا العبودية المنحلة والإقطاع التجارى إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة " ، فنحن نوافقه الرأى وإن كنا نسأله عن النمط البديل الصحيح .

إن فرضيات الأستاذ العالم فى هذا الصدد تدور فى إطار عدم وجود نمط واحد على مستوى المكان ، لكنه لم يفصح عن هذه الأنماط . كذلك يرى

الأستاذ العالم خطأ حسين مروة في ربط دور الإقطاع الإسلامى : " بنمط الإنتاج الآسيوى " . وهذا الموضوع جد ملغز . وطالما اختلف الدارسون الماركسيون بصدده . فسمير أمين يزكى " النمط الخراجى " ، وأحمد صادق سعد يؤكد أنه هو "نمط الإنتاج الآسيوى" ، والحبيب الجنحانى أجل الإجابة الشافية إلى حين الرصد الشامل الدقيق . أما المستشرقون الماركسيون ـ من أمثال مكسيم رودنسون وإيف لاكوست ـ فقد تحدثوا عن " شكل ما من أشكال الرأسمالية ".

وننوه بأننا حاولنا الاجتهاد فى الإشكالية ، حيث انتهينا بعد عرض نقدى مسهب لكافة ما قيل ، وبعد مسح دقيق وشامل للأساس الاقتصادى فى العالم الإسلامى وطوال مداه التاريخى ، انتهينا إلى أن النمط الإقطاعى تواجد فى ظل نقيضه البورجوازى حتى أجهز عليه وساد العالم الإسلامى بعد منتصف القرن الخامس الهجرى [٢٨].

وعلى ذلك نرى أن حسين مروة اقترب من هذا القول برغم ما انطوت عليه صياغة أحكامه من تعقيد مبهم استقاه نظرياً من آراء ماركس وانجلز حول طبيعة أنماط الإنتاج فى مجتمعات ما قبل الرأسمالية .

لذلك نرى أن الأستاذ العالم جانبه الصواب حين انطلق فى معالجته العابرة للموضوع الشائك من أسس جغرافية ـ مع ما للجغرافيا من أهمية بالنسبة للموضوع ـ فحواها اختلاف نمط الإنتاج ما بين الشرق الإسلامى والغرب الإسلامى ، متأثراً فى ذلك بآراء المفكر المغربى محمد عابد الجابرى .

ولقد فطن الأستاذ العالم أيضاً لجهود حسين مروة فى دحض المقولات "الجاهزة" فى الفلسفة الإسلامية متجاوزاً سائر الدارسين الماركسيين منهم والمثاليين. فالقول بأن الفلسفة الإسلامية محض " توفيق بين الفلسفة والشريعة " ،

أو نفى القول بوجود فلسفة إسلامية آصلا ، آو الطرح المقابل القائل بكون الفلسفة الإسلامية " نتاج عربى قح " ، إلى غير ذلك من المقولات المبتسرة المضللة عرض له حسين مروة فى عمق وفنّده بموضوعية أشاد بها الأستاذ العالم بحق .

لم يجد الأستاذ العالم فى هذا العمل الكبير من السلبيات غير الاختلاف فى وجهات النظر فى بعض القضايا الهامشية ، وهو خلاف ينم عن طول باع وسعة اطلاع يحمدا للمؤلف والناقد معاً . والاختلاف ـ فيما أظن ـ راجع إلى خلاف أكبر وأهم حول إشكالية نمط الإنتاج كما أوضحنا سلفاً .

إن مجرد مناقشة عمل شامخ كالذى نحن بصدده ، كذا عرض ونقد عالم فذ كالأستاذ العالم له فى هذه السطور المحدودة ، لهو إجحاف حقيقى لقيمة جهود العالمين معاً . ولا نملك فى هذه العجالة إلا الإشارة للملاحظات التالية :

أولاً : الكتاب مسح شامل للفكر العربى الإسلامى حتى عصر ابن سينا ، تناول سائر الاتجاهات والتيارات من خلال رؤية جدلية صراعية وتاريخية شاملة أفادت من كل المعطيات الاجتماعية ـ التاريخية التى ألمحنا إليها . فضلاً عن العلوم الطبيعية واللغوية والأدب أحياناً ، فى حركتها وتطورها ، كذا نكوصها وتخلفها.

ثانياً : نجح المؤلف فى تعرية الأفكار والأنساق والأحكام والمنظومات المثالية حول الفلسفة العربية الإسلامية ، من خلال طرح نقيضها العقلانى المادى ـ المعتزلة مقابل الأشاعرة ، ابن سينا مقابل الرازى ، ابن رشد مقابل الغزالى ـ وقدم بذلك درساً مفيداً لإذكاء الوعى فى الصراع المحتدم الآن على ساحة الواقع والفكر العربى المعاصر .

ثالثاً : قدم المؤلف مستويين متجانسين فى الكتابة ، أحدهما تخصصى أكاديمى عميق موثق ، والآخر تبسيطى مستخلص من الأول دون خلل أو ابتسار، قدمه المؤلف للمثقف العادى مذيلاً به كل فصل من فصول الكتاب .

رابعاً : ثراء ووفرة المصادر الأصلية والمراجع الحديثـــة بما يدل على دسامـــة " الإطار المرجعى " للمشروع .

خامساً : يقدم المؤلف دليلاً لا يرقى إليه الشك على سلامة وعلمية النظرية الماركسية معرفياً من خلال تطبيق منهجها ورؤيتها فى حقل جديد جرى اكتشافه وإجلاء غوامضه . كما يقدم فى المقابل إضافات نظرية تثرى المنهج والرؤية المادية الجدلية للتاريخ .

سادساً : أبرز المؤلف أهمية دراسة التراث العربى الإسلامى لا على الصعيد المعرفى وحسب ، بل من أجل النضال اليومى المباشر بما يكرس الفكر فى خدمة الواقع . لذلك نجزم " بتاريخانية " الإنجاز ، إذا ما علمنا أن التاريخانية رصد للفكر فى ماضيه وحاضره واستشراف لمستقبله .

★★★★★★

أخيراً لعل القارىء يتساءل بعد هذا العرض النقدى للعرض النقدى الذى قدمه الأستاذ العالم ، ماذا عن موقف الأستاذ العالم نفسه من التراث ، ثم ماذا عن موقف ناقده كذلك ؟ .

وأسبق فأعلن أن موقفى ثابت ومعروف من قضايا التراث وإشكالياته ، وهو أمر متروك لدارسى أعمالى . وإن وجبت الإشارة إلى أنه لا يختلف عن سائر المفكرين الماركسيين الذين عرضنا لبعضهم ، كذا مع موقف الأستاذ العالم الذى

سنحاول رصده ، برغم بعض الاختلافات التى تمس العرض دون الجوهر . وهذا راجع بالأساس إلي وحدة الرؤية ووحدة المنهج .

أما عن موقف الأستاذ العالم ، فهو متضمن فى محاوراته ومساجلاته ومناقشاته التى ضمنها كتابه " الوعى والوعى الزائف " . وإن كنا نعتب على أستاذنا إحجامه عن تقديم إطار نظرى مفصل حول موقفه من التراث فى مقدمة كتابه الذى نحن بصدده ، أو تذييله بخاتمة شافية فى هذا المعنى . بل أن خطورة المسألة تجعله مسئولاً ـ أكثر من غيره ـ عن إفراد مؤلف جديد ـ نرجو أن يشرع فى إنجازه ـ يحوى حصاد كتاباته وقراءاته التى تؤهله ـ بامتياز ـ لتقديم نظرية فى التراث .

على كل حال ، نكتفى فى هذا المجال بالإشارة إلى مجمل رؤية الأستاذ العالم للتراث من خلال كتابه المذكور على النحو التالى :

أولاً : تعريفه التراث تعريفاً بالغ الدقة ، وهو ما سبقت الإشارة إليه فى مستهل الدراسة . ونضيف إلي ما سبق أن التراث يمثل فى منظوره كافة الإنجازات العقيدية والفكرية والأخلاقية والجمالية . بمعنى عدم اقتصاره ـ كما هو شائع ـ على الجوانب الدينية فحسب . كما أن هذه الجوانب الدينية لا تتعلق بالإسلام وحده معزولاً عن العقائد الأخرى السماوية وحتى الوثنية . وذلك باعتبارها متواجدة واقعياً حيث تؤثر وتتأثر فى الوقت نفسه بالعقيدة الإسلامية . كما وأن الإسلام تاريخياً ليس صيغة واحدة بحيث كان لكل فرقة تصوراتها الخاصة حول الدين . كما نبه إلى أن مفهوم الإسلام العقيدى لا يقتصر على الدعوة للتوحيد فحسب ، بل تحول إلى إديولوجية انبثقت منها إديولوجيات شتى تعول على تأويل نصوصه حسب الاجتهاد أو الهوى لخدمة مواقف اجتماعية ـ

سياسية . وقد ميز الأستاذ العالم بين مفهوم العقيدة وبين كون الإسلام حضارة وثقافة . كذلك ميز بين ذلك كله وبين محاولة " تسخيره " لخدمة الأحزاب السياسية الدينية سواء بالنسبة للسلطة أو المعارضة . وانتهى إلى أن " تسييس الإسلام " كان نتاجاً لمعطيات واقع تاريخي يمور بالصراع (٢٩)

ثانياً : أن التراث العربي الإسلامي بمفهومه الواسع كان وسيظل مصدر إلهام لرؤي وأفكار تقف من الماضي موقف الإحياء أو التوفيق أو الرفض (٣٠) .

ثالثاً : أن هذه المواقف لا تقف عند حد الاجتهاد المعرفي لفهم الماضي فهماً موضوعياً ، بل تعكس هذه المفاهيم مشروعات تخدم أو تعوق حركة الحاضر والمستقبل .

رابعاً : أن العلاقة بين التراكمات التراثية ، أفقياً وعمودياً علاقة اختلاف ومغايرة وصراع لا علاقة تسوية وتوحد وسكونية .

خامساً : أن الرؤية العلمية للتراث تنطوي على بعدين ، تاريخي واجتماعي ، وإن كنا نقترح دمجهما معاً في بعد واحد هو البعد " التاريخاني " .

سادساً : توفيق الأستاذ العالم في دحض مناهج " المحاكاة والتقليد " سواء للسلف أو للغرب ، إذ رغم مابينهما من تباعد شكلي ، يصبان معاً في مصب واحد يعكر صفو المعرفة ويزيف الوعي .

سابعاً : دحض دعاوى " الخصوصية " في معالجة التراث ، لأنه جزء من التراث الإنساني وحلقة من حلقاته تأثر بما قبله وأثر في ما بعده . وهنا تتبدى نظرة الأستاذ العالم العلمية ونزعته " الهيومانية " ورفضه الإنحياز باسم العقيدة أو التعصب أو ما شابههما . إن " تقديس" التراث أو" رفض " التراث يدخلان في

إطار المصادرات على الحقيقة التى لا مناص من الوقوف عليها وذلك باستيعاب التراث نقدياً فى إطار " واقعه الاجتماعى والتاريخى الخاص " . وإن كنا ننبه إلى وقوعه أحياناً فى شـــرك " الخصوصية " الذى حذر منه ، كما هو الحال بالنسبة لرأيه عن " استقلالية " الفكر .

إن القوانين العامة للمادية الجدلية والتاريخية قمينة باستعياب أية معطيات بل إن ما يبدو خصوصياً يمكن أن يفسر فى إطار تلك القوانين العامة نفسها .

ثامناً : برغم إحاطة الأستاذ العالم بالمعارف التراثية وتمكنه من منهجه المادى ، إلا أنه يشارك الليبراليين بعض مقولاتهم مثل "رفض الواحدية " ومثل " استقلالية الفكر " . إنه جنوح مثالى احتوى الكثيرين من المفكرين الماركسيين العرب لم يسلم أستاذنا من رياحه . ربما كان ذلك محسوباً كمهادنة مرحلية إبان ظروف صعبة لم يسلم الأستاذ من مغبتها .

تاسعاً : وقوفه على دور الأحداث الكبرى فى العالمين العربى والإسلامى المعاصر ــ كالردة على الناصرية ، والثورة الإيرانية ــ فى قدح زناد الفكر العربى وتنشيطه بما يشى "بتفاؤليه" الأستاذ العالم الذى اشتهر بها ، تلك التى تحارب نزعات الخمول والاستكانة الناجمة عن " التشاؤم " ، وتستفز الهمم نحو إذكاء الوعى التنويرى والتثويرى فى آن .

عاشراً : تمييزه الواضح والواثق بين الموقف من الغرب إلى جانب القضية الأساسية التى طرحها فى كتابه وهى الموقف من التراث . فكما أن التراث فى نظره ليس خيراً كله ، كذلك ليس شراً كله [٣٢] ، كذلك الفكر الغربى بمدارسه ومناهجه وتياراته يخضع لذات المعيار ، حتى أنه اعترف بجدوى الكثير من المناهج وأدوات البحث وتقنياته المعاصرة فى قراءة التراث وتفكيك نصوصه

وتحليلها ، إنطلاقاً من مقولة صحيحة هى "حياد العلم وموضوعيته" بغض النظر عن " أدلجته " أو توظيفه ضد إنسانية الإنسان .

أخيراً نرى أن هذه "الوصايا العشر" لا تشكل فى مخيال محمود العالم الفكرى ولا فى الطروحات التى احتواها مؤلفه ــ فضلاً عن مؤلفاته الأخرى ، بالإضافة إلى كنوز معرفته " المخزونة والمخبوءة " والتى نرجو أن تنبجس ومضاتها ــ إلا جزءاً من كل . وسيظل الرجل بفكره ونضاله علامة على طريق المعرفة ودرب النضال من أجل التقدم فى العالم العربى المعاصر .

الهوامش

(١) الوعى والوعى الزائف ، ص ٢ ، دار الثقافة الجديدة ١٩٨٧

(٢) نفسه ص ٣٢٣ .

(٣) نفسه ص ٣٢٤ .

(٤) نفسه ص ٢٢٢ .

(٥) نفسه ص ١١ .

(٦) نفسه ص ٢٣٧ .

(٧) نفسه ص ٢٦٠ .

(٨) نفسه ص ٢٧٧ .

(٩) نفسه ص ٢٤٤ .

(١٠) نفسه ص ٢٥٥ .

(١١) نفسه ص ٢٥٦ .

(١٢) نفسه ص ٧٦ .

(١٣) نفسه ص ٧٨ .

(١٤) نفسه ص ٧٩ .

(١٥) نفسه ص ٣٠٣ .

(١٦) نفسه ص ١٤ ، ١٥ .

(١٧) نفسه ص ١٥ .

(١٨) راجع : سنوسى يوسف : ندوة التاريخ الإسلامى والوسيط ــ مجلد ٢ ، القاهرة ١٩٨٣ .

(١٩) الوعى والوعى الزائف ، ص ١٦ .

(٢٠) نفسه ص ١٩ .

(٢١) نفسه ص ٩٦ .

(٢٢) نفسه ص ٩٣ .

(٢٣) نفسه ص ٢٣٤ .

(٢٤) نفسه ص ٨٢ .

(٢٥) عن هذه الإشكالية راجع للكاتب : سوسيولوجيا الفكر الإسلامى ــ جـ ٢ .

(٢٦) أغتيل هذا المفكر والمناضل غيلة وغدراً فى الشهور الأخيرة .

(٢٧) الوعى والوعى الزائف ، ص ٨٦ .

(٢٨) راجع التفصيلات في كتابنا سالف الذكر .

(٢٩) الوعى والوعى الزائف ، ص ٣٦ .

(٣٠) نفسه ص ٣٨ .

(٣١) نفسه ص ٦٧ .

(٣٢) نفسه ص ٧٣ .

مفهوم الدولة فى الإسلام

يتعرض الدارس لهذا الموضوع لعديد من الإشكاليات ، بعضها راجع لطبيعة الموضوع ، وبعضها خاص بمرجعيته ، والبعض الثالث يرتبط بمنهج بحثه .

أما عن إشكاليات النوع الأول ، فيمكن بدءاً الجزم بعدم وجود مفهوم بعينه يتعلق بالأساس النظرى ويغطى المقومات الأساسية للدولة فى الإسلام من حيث تحديد الإطار الجغرافى والإثنى ، وشكل السلطة وطبيعة علاقتها بالأمة وكذا موقفها من الدول الأجنبية ، والأحرى أن نتحدث عن مفاهيم شتى متنوعة ومتضاربة فى إطار كل حقبة تاريخية . ناهيك عن التنوع والتباين خلال الأطوار المتعددة التى مرت بها الدولة الإسلامية منذ نشأتها فى دولة المدينة على عهد الرسول (ﷺ) ، ثم الدولة الكنفدرالية التى ضمت شبه الجزيره العربية ، ثم الدولة الإمبراطورية فى صدر الإسلام وحتى آواخر العصر العباسى الأول . وأخيراً الدول الإسلامية المختلفة على صعيد الإديولوجيا والمؤسسات والنظم منذ العصر العباسى الثانى وحتى الوقت الحاضر .

إن اتساع الإطار المكانى وطول المدار الزمانى واختلاف المعطيات الموضوعية من مكان إلى مكان ومن عصر إلى آخر ، يجعل الحديث عن مفهوم بعينه للدولة فى الإسلام نوعاً من المجازفة .. والأحرى أن نتحدث عن مفاهيم متعددة ومتباينة فى أغلب الأحيان . وإذا ما وضعنا فى الاعتبار أن طبيعة الموضوع تستوجب فرض منهج تناوله ، فإن المنهج المناسب هو الذى يتعامل مع الموضوع بدراسته على مرحلتين ، الأولى مرحلة الرصد الدقيق للمعالم المتعاقبة لتطور المفاهيم بتياراتها المختلفة . والثانية إمكانية استقراء منحنيات التباين والتنوع ، كذا منعطفات التشابه والتماثل واستخلاص مفهوم بعد الوقوف على الثوابت والمتغيرات . وهذا ليس بالأمر الهين ، لكنه لا ينبو عن الإمكان . عندئذ فقط

يكتسى الحديث عن مفهوم الدولة فى الإسلام مشروعيته العلمية .

ولا أقل من سوق بعض الأمثلة التى تبرهن على الإشكاليات الخاصة بطبيعة الموضوع .

ولعل من أهم هذه الإشكاليات ما يتعلق بالسلطة . ففى دولة المدينة يثار جدل كبير حول طبيعة السلطة ، هل هى ثيوقراطية بحكم رياسة الرسول (ﷺ) ، أم زمنية باعتباره حاكماً وسياسياً . وهل كانت سياسته من حيث التشريع والحكم والقضاء سياسة دينية تأسيساً على وجود المصدر الإلهى للتشريع عن طريق الوحى بما يشى بالثيوقراطية ، أم أنها سياسية زمنية على أساس اجتهاداته كحاكم فى تفسير وتطبيق الوحى ، فضلاً عن تشاوره مع الصحابة فى الأمور الدنيوية ؟ وهل كانت السلطة عموماً أوتوقراطية من حيث الشكل ، حيث كان الرسول (ﷺ) يجمع فى يده كافة السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، أم هى "جمهورية" إنطلاقاً من تطبيق مبدأ الشورى ؟

يأتى بعد ذلك موقف السلطة من الرعية أى تنظيم مجتمع المدينة ـ الدولة بعناصره المختلفة من المسلمين ـ المهاجرين والأنصار ـ والمعاهدين من اليهود والكفار . لقد أقر الرسول (ﷺ) تحديد الحقوق والواجبات بين هذه القواعد وبينها وبين الدولة كما ورد فى دستور " الصحيفة " المشهور .. لكن معطيات التطور كانت تفرض نفسها للنسخ والتعديل . ففى البداية شرع للمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، ثم عدل الأمر بإقرار رابطة الدم ، كذلك الاعتراف باليهود كرعايا فى بادئ الأمر ، ثم طردوا من المدينة بعد ذلك .

تلك المتغيرات التشريعية داخل مجتمع المدينة ـ الدولة تثير إشكاليات معقدة بخصوص التجربة السياسية الأولى فى الإسلام .

ثم ازداد نبض وسرعة المتغيرات حيث ضمت الدولة شبة الجزيرة العربية . وكان على الرسول (ﷺ) أن يواجه المتغيرات بسياسات إجرائية ، كاعترافه على سبيل المثال بالأوضاع القبلية ، حين جعل السلطة لرئيس القبيلة داخل قبيلته شريطة اعتناق الإسلام .

وكان موته المفاجئ من العوامل التى حالت دون اكتمال الإطار القانونى للدولة الإسلامية الكبرى ولو امتد به الأجل لعدل وبدل . حقيقة أنه ترك كتاب الله وسنته كأساس قانونى ، لكن التجارب المعيارية أثبتت أختلافاً كبيراً فى سياسة الدولة الإمبراطورية بعد إنجاز الفتوحات .

وإذا كانت هذه الخلافات قد وقعت بين كبار الصحابة ـ وهم الأقدر على فهم القرآن والسنة ـ حيث تسابوا وتقارعوا بالسيوف من أجل السلطة ، فهذا يدعونا إلى الجزم بأن الإديولوجيا ـ حتى لو كانت دينية ـ لا وزن لها فى حسم الصراع السياسى ـ بل جاء هذا الحسم نتيجة فعاليات دنيوية بحته .

ثم كانت الفتوحات التى دشنت مرحلة تأسيس الدولة العالمية . وبديهى أن تتعاظم المشكلات بخصوص وضعية الدولة الجديدة . وإذا كان الخليفة عمر بن الخطاب قد بذل جهداً خارقاً فى وضع أصول ونظم الدولة العالمية ، فعلى أى منهج سار ؟ الواقع أنه لم يجد غضاضة فى الاقتباس من الفرس والروم بصدد إرساء النظم الإدارية والمالية، بل لم يتقاعس عن تجميد بعض الأحكام الدينية التى طبقت فى عهد الرسول (ﷺ) وأبى بكر . مثال ذلك إلغاء زواج المتعة وعدم توزيعه أرض الغنيمة على الفاتحين ، وإلغاء حد السرقة إبان عام الرمادة . لقد عول على السياسات العملية إلى حد نصحه لولاته وعماله "بتجريد القرآن الكريم والإقلال فى الرواية عن محمد ﷺ " لمواجهة ما استجد من مشكلات لم يرد

بصددها نصوص صريحة فى القران والسنة .

لقد كان للتطورات الكبرى بعد الفتوح أثرها في اجتهاد الخلفاء وتغييرهم فى سياساتهم حسب مقتضى الحال . دليلنا على ذلك إتباع الخليفة عثمان سياسة سلفه خلال السنوات الأولى من حكمه ، ثم عدل عنها بعد ذلك . كما أن على بن أبى طالب رفض الخلافة حين اشترط عليه الصحابة اتباع سياسة الشيخين .

وكان ظهور الفرق الإسلامية مرتبطاً بقضية الحكم والسياسة . لم يكن الخلاف بينها دينياً نظرياً بل كان نتيجة فعاليات صراعية دنيوية .

تلك أمثلة ــ وغيرها كثير ــ تدل على صعوبة تحديد مفهوم الدولة خلال عصر الصحابة .

بديهى أن يزداد المفهوم تعقيداً خلال العصر الأموى " لقد وضعت الإديولوجيا الدينية على الرف " . فمبدأ الشورى نحى تماماً ليحل محله الملك الوراثى فى رياسة الدولة . وعلى نفس السياسة سار العباسيون الأوائل الذين تأثروا بالنظم الفارسية .

ومنذ العصر العباسى الثانى تداعى مفهوم الخلافة ، وجرى الاحتكام فى الأمور السياسية إلي القوة والغلبة . ولعبت العصبية الإثنية العنصرية دوراً مرجحاً فى هذا الصدد .

ثم آل الحكم إلى العسكر برغم بقاء الخلافة كنظام رسمى إسمى . وتبارى الفقهاء فى التماس الحلول والحيل لإكسابه طابع المشروعية .

ثم تصدع مفهوم الخلافة بعد ظهور الخلافتين الفاطمية والأموية بالأندلس . وتبارى فقهاء الفرق كذلك فى التأييد أو التنديد بهذا الوضع الجديد . واستمر

الحال على ذات المنوال حتى سقوط الخلافة العباسية على يد المغـــول عـام ٦٥٦ هـ . وجرت بعد ذلك محاولات إحيائها على يد المماليك ثم العثمانيين ، حتى ألغاها كمال أتاتورك عام ١٩٢٤ م .

تلك الصيغ والنماذج المختلفة حول السلطة تجعل من المستحيل إطلاق أحكام عمومية عن مفهوم الدولة فى الإسلام . ناهيك عن تباين مواقف الفرق فى هذا الصدد. فإذا كان الخوارج قد دعوا إلى إلغاء الخلافة ، فقد اعتبرها الشيعة أصلاً من أصول العقيدة !! .

وفى كل الأحوال جرى توظيف الدين كمطية لدعم مواقف المتصارعين سواء بالحق أو بالباطل . وفى كل الأحوال أيضاً كانت المعطيات الاجتماعية ـ السياسية تشكل حجر الزاوية فيما شجر من خلاف ، برغم الغلاف الدينى المزعوم !! .

فإذا أضيف إلى ذلك انعكاس تلك الخلافات على أدبيات الفرق الإسلامية ، أدركنا استحالة الوقوف على ثوابت سياسية . ناهيك عن الاختلاف البين بين الإطار الدينى الذى غلف الصراع حول السلطة وبين الواقع العيانى التاريخى . وكلها أمور تضفى على موضوع الدولة فى الإسلام الغموض والإلغاز .

وبديهى أن يتأثر الإطار المرجعى للسياسة فى الإسلام بالصراعات الدنيوية التى اتخذت من الدين لباساً . وهذا فى حد ذاته يشكل إشكالية جديدة على الصعيد المعرفى . فالمصادر التى يعول عليها فى دراسة الموضوع على نوعين ، الأول يتعلق بالأساس النظرى والآخر خاص بالتطبيق العملى .

وبخصوص النوع الأول يعتبر القرآن الكريم هو المصدر الأساسى . وفى هذا

الصدد من الصعوبة بمكان أن يقف المرء على نتائج محددة حول مفهوم الدولة وما يندرج تحتها من مفاهيم السيادة والأمة والسلطة . إن مقولة على بن أبى طالب بأن "القرآن حمال أوجه" وما ترتب على ذلك من تأويل آياته حسب المصالح السياسية والأهواء المذهبية تجعل من الصعوبة الاستناد إلي دلالاته حول هذه المفاهيم .

وهو أمر فطن إليه المفكر الجزائرى المرموق محمد أركون حين وصف النص القرآنى بأنه Mythic . وتزداد الإشكالية تعقيداً حين نجد أن الآيات الخاصة بالسياسة ذات طابع فضفاض . فضلاً عن ندرتها وضآلتها بالقياس إلى تلك المتعلقة بالتشريع ناهيك عن "المتشابهات" والناسخ والمنسوخ ، وكلها عملت عملها فى خضوع القرآن للتأويلات أو بمعنى آخر تحويله إلى إديولوجيا .

هذا فضلاً عن كون القرآن الكريم قد طرح مبادئ عامة ولم يكن كتاباً فى السياسة والحكم . بدليل اختلاف الصحابة أنفسهم حول طبيعة الحكم وماهيته . كما أن المفسرين بثقافتهم لم يستطيعوا استكناه دلالاته بمعزل عن الأهواء والمصالح . ألم يجد محبذو الشورى والقائلون بالوراثة ضالتهم فى آيات القرآن؟

إن القرآن منزه عن الأدلجة والتطويع ، لكنه ــ للأسف ــ وظف لخدمة الأهواء والمصالح ، إذ درجت الفرق السياسية ـ الدينية تدافع عن مواقفها استناداً إلى آياته. ولعل هذا يفسر لماذا تعددت طرائق ومناهج التفسير ، ولماذا حرص الشيعة ــ مثلاً ــ على التعويل على تفسيرات أئمتهم فقط .

أما السنة النبوية ــ المصدر الثانى من مصادر التشريع فى الإسلام ـ فلم تسلم من الوضع والانتحال . وبرغم ما قام به الستة الصحاح من جهود نقدية للتمييز بين الصحيح والمنتحل لم تسفر اجتهاداتهم عن إجماع . وفى هذا الرصد ذكر

الأستاذ أحمد أمين أنهم لم يتفقوا على درجة مصداقية حديث واحد !! لقد كانت لكل فرقة أحاديثها المعتمدة التى لم تسلم من التزييف والوضع .

لذلك نرى خطورة الاعتماد على روايات قوى سياسية كانت تكفر بعضها بعضاً . ولنا أن نتساءل : لماذا لم يتفق المسلمون خلال تاريخ طويل على اعتماد تشريع موحد ؟ وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا حول الفروع ، فمابالك بالخلاف حول السياسة ؟

خلاصة القول ؛ يرى الباحث أن المصادر الأساسية للتشريع ؛ موضع خلاف واختلاف ، ومن ثم يصعب الاعتماد عليها فى تحديد مفهوم الدولة فى الإسلام .

فإذا ما رجعنا لكتب الأحكام السلطانية ، نجدها تنظر لا لما هو قائم بل لما كان يجب أن يكون . بالمثل فإن كتب السياسة ـ التى صنفها ابن خلدون والفارابى والطرطوشى وابن الأزرق وابن رضوان وغيرهم ـ تتسم أحكامها بالتباين والتنافر. وفى كل الأحوال يظهر تأثير الإديولوجيا فى صياغة المفاهيم السياسية . كذا يظهر تأثير المؤثرات الأجنبية ـ بالذات كتابات أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ـ فى هذا السبيل ، حيث يصعب الاعتماد عليها فى تحديد مفهوم الدولة الإسلامية .

أما عن المصادر التاريخية التى تحكى التجارب العيانية للدولة فى الإسلام فالأمر جد خطير . فإذا كانت تأويلات القرآن الكريم والسنة النبوية لم تسلم من الأهواء والمصالح . فما بالك بكتب تؤرخ لفعاليات البشر ؟ وحسبنا الإشارة إلى مادرجت عليه الحكومات فى الإسلام من إحراق تراث بعضها البعض .

لقد تأخرت عملية التدوين إلى العصر العباسى ، فكيف يمكن التعويل على

تواريخ دبجت عن المسلمين الأوائل فى عصر متأخر ؟ ناهيك عن كتابة هذا التاريخ من قبل مؤرخى البلاط الذين كان معظمهم من كتاب الدواوين . لذلك تفتقر الكتابات التاريخية إلي الموضوعية ، إذ درج مؤرخو كل عصر على تدبيج تواريخ تخدم مواقف السلطة . فإذا أضيف إلى ذلك الاهتمام بالتاريخ العسكرى فى المحل الأول وتخليد ذكرى الحكام أدركنا أن معظم ما كتب لا يفيد كثيراً فى البحث عن حقيقة المفاهيم السياسية . يضاف إلي ذلك أن انصراف المؤرخين الرسميين لتسجيل أخبار الحكام كان يتم على حساب قوى المعارضة .

تلك الإشكاليات وغيرها تشكل حجر عثرة تحول دون تقصى مفهوم الدولة فى الإسلام . على أن أم الإشكاليات تتعلق بمنهج المعالجة . فلقد كتب الكثير عن الفكر السياسى فى الإسلام من قبل العرب والمستشرقين ، لكن القليل فقط يمكن النظر إليه باطمئنان ، وأغلب ما كتب يضرب فى اتجاهين يصبان فى النهاية فى معين واحد أعنى تلك الكتابات ذات الطابع المنقبى التبجيلى الذى يرى فى العالم الإسلامى مستودعاً لفكر سياسى لم تشهده تاريخ البشرية . أما الاتجاه الآخر ـ ومعظمه استشراقى ـ فيحاول تضبيب الوعى فى العالم الإسلامى . ويظهر ذلك بوضوح فى منهج الاتجاهين ، فالأول نصى غيبى مقلد ينظر إلى الترات نظرة تقديس ، أو انتقائى "سفسطى" شوفينى متعصب . مثال ذلك ماكتبه أحد الدارسين عن " النظريات السياسية الإسلامية " حيث ذهب إلى أن النظم المعاصرة ونظرياتها السياسية محض تقليد ومحاكاة للنماذج الإسلامية . وذهب آخر إلى أن مفكرى الإسلام المعاصرين منوطون بتصحيح الفكر السياسى الغربى .

أما الاتجاه الإستشراقى ، فيحاول تفسير الفكر الإسلامى حسب مقولات العنصرية والطائفية والإقليمية . ألم يكتب هاملتون جب عن التفسير النسمى

للتاريخ الإسلامى ؟ .

والأخطر أن الكثيرين من الدارسين العرب تأثروا بالاستشراق ، فبهروا بالمناهج الجديدة ـ كالبنيوية والسيمولوجية والآلسنية ـ فى تنظير الفكر السياسى الإسلامى ، علماً بأ هذه المناهج ذات طبيعة تفكيكية تجزيئية عاجزة عن التنظير الشمولى . لقد أصبحت كتابات روجيه جارودى وموريس ماكاى وغيرهم أنموذجاً يحتذى به من قبل الدارسين العرب المبهورين بالاستشراق .

أما الاتجاهات العلمية الجادة فقد خفت صوتها أمام ضجيج تقديس الماضى أو تقديس الغير .

إن المنهج الصحيح هو العاصم الوحيد من الشطط والزلل ، ولا مناص من الأخذ بالمنهج المادى التاريخى إذا ما حاولنا استقصاء مفهوم الدولة فى الإسلام . ذلك أن هذا المنهج يعول بالأساس على المسح التاريخى ثم استقراء المفاهيم من ركام الأحداث والوقائع ، ذلك أن الواقع العيانى هو الفيصل فى تحديد صحة الأفكار والمفاهيم أو زيفها .

واستناداً إلى هذا المنهج يمكن تذليل الكثير من الصعوبات وحلحلة الكثير من الإشكاليات .

ودون استباق للنتائج يمكن وضع بعض المعايير الإجرائية والأحكام الافتراضية لتكون موضوعات لبحث مفهوم الدولة فى الإسلام . وتتلخص تلك الفرضيات فيما يلى :

أولاً : خرافة المفهوم الثيوقراطى وخطل دعاويه . فالحكم فى الإسلام تاريخياً إنحصر فى صيغتين " الملكية الوراثية " والسلطة العسكرية .

ثانياً : يكشف استقراء النص القرآنى عن كون الأمور الدنيوية متروكة للاجتهاد إلا فيما نص عليه صراحة ، وأن الإسلام لم ينطو على نظريات ونظم بقدر ما أطر من مبادئ وتعاليم عامة .

ثالثاً : أن الامتداد المكانى الشاسع والمدار الزمانى الطويل هيأ مناخاً ملائماً لتعددية صيغ وأشكال دولة الإسلام .

رابعاً : أن مفهوم الأمة فى الإسلام أبعد ما يكون عن تأكيد رابطة الدم . فالدولة الإسلامية اتسعت لأهل الذمة الذين كانوا رعايا أسهموا فى تأسيس وازدهار حضارة الإسلام . وهذا يعنى أن المفهوم العلمانى لا الثيوقراطى هو الذى ترسخ على المستوى التاريخى .

خامساً : أن مفهوم السلطة فى الإسلام يتسم بالجدلية الموفقة بين النصوص النظرية والواقع العملى العيانى .

سادساً : أن تأطير العلاقات الخارجية فى الإسلام كان محكوماً بمعايير وضوابط إنسانية . فالحرب أقرت إما للجهاد أو الدفاع والسلم مطلب فى حد ذاته " وإن جنحوا للسلم فاجنح لها " .

ثامناً : أن الاختلاف فى تطبيق هذة المفاهيم أو النكوص عنها قرينة دالة على الطابع العلمانى الزمنى للدولة الإسلامية .

فلنحاول الاسترشاد بهذه المفاهيم ونحن نبحث حقيقة مفهوم الدولة فى الإسلام .

معلوم أن دراسة الموضوع تكتسى أهمية كبرى خلال السنوات الأخيرة سواء على الصعيد المعرفى أو لتفنيد مقولات جماعات الإسلام السياسى التى

تقول بمفهوم الدولة الثيوقراطية .

ومعلوم أيضاً أن الأصوليين يحاولون التدليل على وجهة نظرهم استناداً إلى النصوص المقدسة والواقع التاريخى فى آن . ودون مصادرة نؤكد أن هذه الدعوى لا تستند على الأمرين معاً بل على أى منهما . ولقد سبق وأكد ذلك الشيخ على عبد الرازق فى كتابه " الإسلام وأصول الحكم " الذى أثار ما أثار من حوار خلال العشرينات من هذا القرن .

وما يمكن أن نضيفه على الصعيد النظرى أن القرآن الكريم والسنة النبوية لا ينطويان على نظريات سياسية ، فالآيات التى وردت بخصوص مبدأ " الشورى " حثت على اتباعه فى أمور أبعد ما تكون عن السياسة . ودراسة هذه الآيات فى ضوء أسباب نزولها يغنى عن اللجاج . كما لا تضع النصوص الدينية تحديدات قاطعة لشكل الدولة وحدودها ونظمها ورسومها ومؤسساتها ، ناهيك عن كيفية حكمها .

ولا يعد ذلك ـ فيما نرى ـ قصوراً بقدر ما نعتبره حكمة إلهية وفراسة نبوية، ذلك أن التحديد يعنى الالتزام بنمط بعينه فى الحكم ، والله جل علاء يقدر أن هذه الأمور الدنيوية تخضع لنواميس التطور ، لأنه هو ذاته خالق تلك النواميس ومسيرها ، ومن ثم تترك أمور الحكم لمجتهدى الأمة على هدى المبدأ القرآنى " الشورى " طالما كانت شريعة العدل شريعة الله . وقد قالت بذلك سائر الفرق الإسلامية .

أما مفهوم الدولة الثيوقراطية ، فقد ورد عند كتاب " الأحكام السلطانية " كالماوردى أو عند بعض الفلاسفة كالفارابى فى كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة" وإذا كان ابن خلدون قد ذهب إلى أن الخلافة خطة دينية ، فقد تراجع عن هذا

الرأى خضوعاً لمعطيات الواقع العيانى ، حين اشترط أساسين لقيام الدول "عريضة الملك عظيمةا الاستيلاء" هما العصبية والدعوة المذهبية . ونصه على " الملك " و" الاستيلاء " يفصح بداهة عن الطابع الزمنى العلمانى . والدعوة المذهبية الدينية ذات تأثير ثانوى فالأساس كامن فى العصبية . لذلك حكم بأن "الدعوة الدينية دون عصبية لا تتم " . ونقده الصحيح لدول الأمويين والعباسيين وما تلاهم يفصح كذلك عن خرافة " المفهوم الثيوقراطى " للدولة .

أما الماوردى ، فعنوان كتابه " الأحكام السلطانية " يشى كذلك بالطابع الزمنى للدولة ، أما على الجانب الدينى فقد ورد في باب " مايجب أن يكون وليس ما هو كائن بالفعل " .

أما الفارابى ، فبرغم جعله الخلافة الإسمية منوطة بالسلطة فى دولته المقترحة، إلا أن ما قدمه بصددها أقرب ما يكون إلى " اليوتوبيا " . هذا فضلاً عن اقتباس معظم آرائه من "جمهورية أفلاطون" ،وليس من النصوص الدينية .

وقد درج الفقهاء فى العصور التالية على التنظير لما كان قائماً بالفعل ، فاعترفوا بشرعية القوة والغلبة فى تأسيس الدولة ، ضاربين صفحاًعن الشروط التى وضعت فى القرون الإسلامية المبكرة كاشتراط أن يكون الخليفة حراً وعالماً متفقهاً فى الدين فقد أجازوا مشروعية حكم العبيد " المماليك " وقالوا بجواز الحكم للمفضول مع وجود الأفضل .

وحين حاولوا تحديد حدود دولة المسلمين سموها "دار الإسلام" لا لشيئ إلا للتمييز بينها وبين الدول الأخرى غير الإسلامية . وهذا يعنى أن مصطلح "دار الإسلام" لا يتضمن المفهوم الثيوقراطى . ولا غرو فقد تراوحت حدود "دار الإسلام" بين الاتساع والتقوقع حسب القدرة على شن الإغارات على " دار

الحرب " .

كما اعترف الفقهاء بمشروعية قيام " الدول المنقطعة " أى تلك التى يحكمها مغامرون أسسوا دولهم بالقوة والغلبة ولا يرتبطون بأدنى تبعية للخليفة حاكم "دار الإسلام" . ورأى بعضهم فى هذا الاستقلال خدمة جلى للإسلام والمسلمين . وحسبنا أن هذه الدول قد تولت حماية الأراضى الإسلامية فى وقت عجزت فيه الخلافة عن الدفاع عن نفسها أمام تسلط السلاطين من قواد العسكر . كما ازدهرت الحضارة الإسلامية فى الدول المستقلة من جراء التنافس بين الأمراء على رعاية العلم وأهله . وفضلاً عن ذلك فقد أتاحت للرعية التمتع بثروات أقاليمهم بعد أن كانت تستغل من قبل استغلالاً نهبياً منظماً من قبل الخلافة . وأخيراً أتاحت للعناصر غير العربية الإضطلاع بدور سياسى كانوا قد حرموا منه إبان دول الخلافة التى كانت تشترط الأصل القرشى فى اختيار الخلفاء .

نحن لا ندافع ــ فى الواقع ــ عن التفتت والتشرذم ، بقدر ما نطوع نظرتنا لمتغيرات الواقع العيانى بعيداً عن الأحكام المثالية والتمنيات " الطوبوية " .

برغم ذلك لاتزال مشكلة " الدولة الثيوقراطية " تطرح على الصعيدين العربى والإسلامى . وفى كل الأحوال يعجز الذين تبنوا هذا المفهوم عن تحديد المفاهيم الأساسية فى الفكر السياسى الإسلامى . وبقدر ما تضرب معظم التصورات فى وهم الخيال ، بقدر ما تشذ بعض التصورات المستنيرة لكتاب وفقهاء مستنيرين أكدوا على الفهم العلمانى للدولة تأسيساً على استقراء الواقع التاريخى .

وأنوه في هذا الصدد بكتاب " الإسلام وأصول الحكم " الذى ألفه الشيخ على عبد الرازق ــ وكان قاضياً شرعياً ــ وتبنى فيه هذا المفهوم العلمانى للدولة فى الإسلام . وقدم براهين مقنعة وأدلة دامغة من النصوص الدينية ، فضلاً عن

الواقع التاريخي لاتزال صامدة إلى اليوم .

وعلى نفس الدرب سار المستشار محمد سعيد العشماوى فى كتاب " الإسلام السياسى " الذى أثبت أن " الدولة الثيوقراطية " لم تتحقق في التاريخ الإسلامى برغم المدار الزمنى الطويل والممتد إلى أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان .

وأنوه أخيراً بكتيب عظيم الفائدة للفقيه الأستاذ / خليل عبد الكريم عنوانه " نعم لتطبيق الشريعة .. لا للحكم " أثبت فيه خطأ الدعوات التى تكرس مفهوم "الحاكمية " الثيوقراطى من المودودى إلى سيد قطب إلى الأصوليين الجدد .

تلك نظرة نظرية موجزة ، فماذا عن حكم التاريخ ؟

الثابت أن حكومة الرسول (ﷺ) فى المدينة لم تكن مقدسة وفق نظرية التفويض الإلهى، إذ حكمت إلى جانب المسلمين رعايا من اليهود والكفار والصحيفة التى أصدرها الرسول (ﷺ) كدستور لدولة المدينة تضمنت حقوق المواطنة لغير المسلمين ، كما كانت سياسته إزاء اليهود تخضع للمتغيرات فقد هادنهم فى البداية ثم أجلاهم عن المدينة حين خرقوا شروط الصحيفة وتآمروا مع كفار مكة على اغتيال الرسول (ﷺ) والقضاء على دولته إبان غزوة الأحزاب .

ولما انتشر الإسلام داخل شبه الجزيرة أبقى الرسول (ﷺ) على رياسة شيوخ القبائل شريطة اعتناق الإسلام وتحول شكل الدولة من صيغة "المدينة ـ الدولة" إلى ضيغة الدولة " الكونفدرالية " .

كان الرسول (ﷺ) يستند إلى تعاليم القرآن فى تسيير أمور الدولة . والقرآن

الكريم نفسه أخذ يبعض النظم التى كانت موجودة قبل الإسلام ، كنظام الزواج مثلاً كما كان الرسول (ﷺ) يجتهد فى الأمور التى لم يرد بصددها نص قرآنى، وكثيراً ما أخذ بمشورة الصحابة فى الأمور الدنيوية التى كان المسلمون أدرى بها على حد قوله . وإذا كن الرسول (ﷺ) هو مرجع القضاء والفيصل فى المنازعات ، فقد أشرك غيره فى البت فى القضايا كعلى ابن طالب وعبد الله بن مسعود وغيرهما . وكثيراً ما عول الرسول (ﷺ) على الفراسة والحدس والأعراف القبلية فى إصدار أحكامه . كل ذلك ينهض دليلاً على أن الشرع الإسلامى لم يكن كله جديداً ، وهذا يفسر كون الإسلام ختماً وتتمة للأديان السماوية السابقة .

ومعلوم أن الرسول (ﷺ) ترك موضوع الحكم بعده مفتوحاً ، فالأمر شورى بين المسلمين ، إذ لم يحدد شكلاً أو نمطاً معيناً . وهذا دليل على حصافة وحكمة وبعد نظر، تأسيساً على أن السياسة والحكم مسألة دنيوية بحتة تخضع لمقتضى المتغيرات والأحوال .

وهذا يفسر اختيار الخلفاء الراشدين الأربعة بطرق مختلفة . فقد تولى أبو بكر الحكم بعد جدل وحوار بين المهاجرين والأنصار كانت الغلبة فى حسمه للعصبية الأقوى . وقبل وفاة أبى بكر أوصى بخلافة عمر من بعده . وقبل وفاة عمر أوكل مهمة اختيار خلفه لمجلس يتكون من ستة صحابيين ، أما على فقد بويع بعد مقتل عثمان .

خلاصة القول أن تقاليد الحكم والسياسة فى العصر الراشدى جرت بصيغ مختلفة لأنها مسألة دنيوية . طبقت الشورى بصور متنوعة فى العصر الراشدى ، فقد تخلى عنها الأمويون الذين تولوا الخلافة عن طريق الغلبة والدهاء. وأصبح

النظام الوراثى الملكى الهرقلى يشكل عصب الخلافة الأموية . أما البيعة فكانت شكلانية وتخضع لسياسة الترغيب والتهديد ، كما لجأ الأمويين فى تصريف أمور الدولة إلى سياسات إجرائية لا علاقة لها بمفهوم الحكومة الثيوقراطية .

وفى العصر العباسى تحولت الخلافة إلى النظام "الكسروى" الفارسى ، سواء فى ترسيخ مبدأ التوريث أو في صياغة المؤسسات والنظم وأصبحت رسوم الخلافة فارسية الطابع ، كاحتجاب الخلفاء واتخاذ البلاط والحاشية وماشابه .

وخلال العصر العباسى الثانى فشت ظاهرة تغلب العسكر وانتزاع السلطة قسراً. وغدت الخلافة نظاماً إسمياً لا حول له ولا طول بعد أن استبد قواد العسكر بالسلطة . كما ظهرت ألقاب السلطنة والشاهنشاهية وإمرة الأمراء ، وكلها تنطوى على دلالات زمنية مدنية بحتة .

ثم كان ما كان من تصدع مفهوم الخلافة نفسه بعد ظهور خلافات ثلاث فى بغداد والقاهرة وقرطبة . بل أن الكثيرين من أمراء الدول المستقلة لقبوا أنفسهم بالخلفاء والأئمة . لقد انتهى مفهوم "وحدة دار الإسلام" ولم يجر إحياؤه إلا فى عصر بنى عثمان الذين جمعوا بين الخلافة والسلطنة .

مايعنينا هو أن هذا العرض التاريخى الموجز لصيغ الحكم وأشكاله المتنوعة يشى بعدة ملاحظات هى :

أولاً : أن مفوم الدولة الثيوقراطية مفهوم نظرى ، ليس له من رصيد يذكر خلال المسيرة الطويلة للتاريخ الإسلامى .

ثانياً : أنه مفهوم فضفاض ليس له حدود معينة تحدد وتؤطر نظمه ونمطه وشكله المتميز .

ثالثاً : أنه اتخذ غطاء لتبرير التسلط والطغيان ، حتى أن أحد الخلفاء ادعى أن الخلافة "قميص ألبسه الله إياه" ، وزعم آخر بأنه "ظل الله على الأرض" !! .

رابعاً : اختلاف دلالات المفهوم الثيوقراطى بين عصر وآخر ، بل بين خليفة وآخر.

تأسيساً على ما سبق ، نرى أن تشدق بعض التيارات الدينية المعاصرة بإحيـــاء " الحكومة الثيوقراطية " محض شعار ، فى ظاهرة الرحمة وفى باطنه العذاب . وإذا ما قدر وسئل أحدهم عن دلالات هذا النظام ، تختلف الإجابات بين فقيه وآخر وحسبنا أن بعضهم يرى فى " الأنموذج العثمانى " النمط المثالى الذى يجب أن يطبق ، برغم ما اتسم به العصر العثمانى من انحطاط سياسى وحضارى .

ومن الغريب أيضاً إتفاقهم فى المناداة بشعار " تطبيق الشريعة " فى الوقت الذى يختلفون فيه عن كيفية التطبيق . وتشى إجاباتهم فى مجملها بأن " الإسلام هو الحل " بعد فشل التطبيقات الاشتراكية والرأسمالية حسب زعمهم .

ونحن لا نشاحح فى أن تجرى العبادات والمعاملات وفقاً للشريعة الإسلامية لكننا نرى أن أصحاب هذا الشعار لا يفقهون حقيقة مصطلح الشريعة . فالشريعة ـ كما وردت فى القرآن الكريم "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" ، "إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون" تفيد معنى القضاء والفصل فى الخلافات بين الناس .

أما مفهوم الحكم ، فقد عبر عنه القرآن الكريم بلفظـــه " الأمـــــر " قال تعالـــى : " وأمرهم شورى بينهم " ، و" شاورهم فى الأمر " . "حتى إذا فشلتم

وتنازعتم فى الأمر" . ولقد فهم الصحابة " الأمر " بهذا المعنى . ففى حديث لأبى بكر :"أن محمداً مضى إلى سبيله ، ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به .. الخ" وقال عمر بن الخطاب :"ليعلم من ولى هذا الأمر من بعدى ..الخ" وكلها نصوص تشى بدلالات تؤكد الطابع الزمنى للحكم ، فلو كانت المسألة تتعلق بصميم الدين لحكم القرآن فيها بقطع وحسم أما أن يترك " الأمر " شورى بين المسلمين فيؤكد نفى المفهوم الثيوقراطى .

إن تسييس الإسلام ـ بالتطرف والعنف ـ يستشهد فيه دائماً بآيتين من القرآن الكريم هما : " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم " ، " إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله " . فلسفة الحساب فى الآيتين الكريمتن موجهة إلى الرسول (ﷺ) وحده ، وإنطلاق الخطاب بما يفيد التعميم خروج بين عن فحوى الآيتين .

خلاصة القول أن رسالة محمد (ﷺ) ليست كرسالة موسى رسالة تشريع إنما هى رسالة هداية ورحمة وأخلاق ومبادئ ، فى إطارها وبوحى منها ترك للمسلمين صياغة تشريعاتهم . ولعل هذا يفسر كون آيات التشريع فى القرآن الكريم الخاصة بالمعاملات محدودة ، فهى تمثل حسب ملاحظة أحد الباحثين ـ " جزءاً واحداً من ثلاثين جزءاً من ايات القرآن ، بعضها منسوخ لا يعمل به .. أى أن الأحكام السارية على وجه التحديد وردت فقط فى ثمانين آية " .

لذلك نرى أن الشريعة تعنى أساساً ما اصطلح على تسميته بالفقه الإسلامى. ولا غرو ، فقد أصبح اجتهاد الرسول (ﷺ) فى الأمور الدنيوية " سنة " تمثل الركن الثانى من أركان التشريع . ونظراً لتطور الدولة الإسلامية واتساعها لم يكن هناك مفر من فتح باب " الاجتهاد " على مصراعيه .

وعلى سبيل المثال ، نجد الحكم فى المسائل الجزائية لم يرد فى القرآن الكريم إلا فى عقوبات أربع : هى حد السرقة وحد القذف وحد الزنا وحد الحرابة . أما القصاص فيما عدا القتل "عين بعين وسن بسن" فهو من تراث الموسوية .

وفى المسائل المدنية ، لم ترد بالقرآن الكريم إلا آية واحدة "وأحل الله البيع وحرم الربا " ، وهو أمر اجتهد فيه الفقهاء وتنوعت أحكامهم . وفى مسائل الأحوال الشخصية وردت أحكام عن الزواج والطلاق وقواعد الميراث ، وهى بالمثل مسائل صارت موضوعاً لاجتهاد الفقهاء .

فيما عدا ذلك يجب على المشرع أن يستلهم عدالة الإسلام ويكيفها حسب مقتضى الحال فى الزمان والمكان والضرورة . وحتى فيما يتعلق بالأحكام الثابتة فهى تتصف بسمة " الوقتية " فى أغلب الأحيان . ولعل هذا يفسر اختلاف الفقهاء الأربعة ، بل اختلاف الفقيه الواحد فى أحكامه حسب مقتضى الأحوال.

أما الجزاءات الأربعة الخاصة " بالحدود " ، فقد قدم القرآن الكريم من التيسير والرحمة ــ عن طريق الناسخ والمنسوخ ــ ما يقيد من التطبيق الصارم الحرفى بصددها ، ولعل هذا يفسر وقف عمر حد السرقة فى عام الرمادة وتوزيعه الغنيمة والفئ بصورة مغايرة لطريقة سلفة أبى بكر .

بل إن مبدأ " التعزير " يقدم آلية هامة تستهدف الرحمة والمغفرة ، كما أن الشروط التى حددها الفقهاء لتطبيق حد الزنا تجعله أمراً مستحيلاً .

لذلك نرى أن غالبية التراث الفقهى بمثابة تشريع بشرى خصوصاً فيما يتعلق بالمعاملات . ولعل هذا يفسر ما كان يلجأ اليه الفقهاء من "حيل" لعدم وضوح

الآدلة . كما أن الكثير من التراث الفقهى الإسلامى من قبيل " النوازل " وتعنى المسائل التى تستوجب وضع قوانين جديدة .

الحصاد النهائى لكل ذلك ، أن الشريعة فى جوهرها منهاج لحلول المشاكل وروح عامة يستلهمها المشرع فى صياغة القوانين . وحسبنا أن الأمة الإسلامية طوال مسيرتها التاريخية الطويلة لم تضع " قوانين ثابتة".

وقد كان الصحابة على دراية تامة بذلك . ومن ثم فتحوا باب الاجتهاد على مصراعيه فالخليفة عمر بن الخطاب حين نظم الدولة الإسلامية بعد الفتوحات عول فى فلسفته التشريعية على الاجتهاد لذلك لم ير غضاضة فى اقتباس الكثير من النظم الفارسية والبيزنطية .. لقد كان ينصح ولاته وقضائه " بالفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك فيما لم يرد بصدده نص فى القرآن والسنة " وكان معظم ولاته وعماله ممن عرفوا بالرأى والنظر وكانت نصائحه إليهم " جردوا القرآن وأقلوا فى الرواية عن محمد " .

تلك صورة موجزة للإطارين النظرى والتاريخى عن الدولة فى الإسلام ، وهى تشى بأن المفهوم الثيوقراطى محض خرافة .





ظاهرة التطرف الديني
إلـــى أيـــن ؟ ؟

كثر الجدل حول الأصول المرجعية لظاهرة التطرف الدينى . فمن قائل بردها إلى الخوارج أو إلى غلاة الشيعة ، بينما ترى الجماعات الدينية المتطرفة أن أصولها مستمدة من القرآن والسنة ، فضلاً عن الدعوة السلفية التى أصل لها الفقيه إبن تيمية . وفى كل الأحوال يجرى تأويل النصوص واعتساف هذا التأويل بما يخدم غرض كل من عرض لاستقصاء جذور هذه الظاهرة . وفى كل الأحوال أيضاً يشكل المنهج " الانتقائى " حجر الزاوية ؛ بحيث يستباح التراث والتاريخ معاً لمزاعم هؤلاء وأولئك . والحصاد النهائى لتلك التحليلات مزيد من طمس الحقائق.

ومن هنا تبرز أهمية المنهج العلمى فى وضع الأمور فى إطارها الصحيح . ذلك أن المنهج هو الوسيلة بين كون الحقائق وقعت بالفعل وبين تحويلها إلى صورة منطقية فى الذهن . ومن هنا أيضاً تبرز أهمية " التاريخانية " كمنهج ورؤية لدراسة وتحليل وتأويل ظاهرة التطرف الدينى باعتبارها حقيقة إجتماعية واقعية من جهة ، وباعتبارها نشأت وتطورت نتيجة معطيات موضوعية فى الزمان والمكان .

لذلك نلح فى الدعوة للحوار على تناول إشكالية المنهج لأنها لو حسمت لأمكن حسم الكثير من المسائل المختلف عليها حول الموضوع .

إن ظاهرة التطرف الدينى حقيقة شهدتها المجتمعات الإسلامية منذ صدر الإسلام؛ حيث نشأت الفرق والمذاهب عاكسة صراعاً إجتماعياً . وارتبط التطرف والإعتدال حول المسائل الخلافية بالعوامل الجغرافية والتاريخية . لذلك تباينت المواقف وتعددت بالتالى تأويلات النصوص الدينية بما يخدم أهداف القوى المتصارعة سياسياً . وشكل كل ذلك " ثقافة " تاريخية عكست فعاليتها على ذات القوى إبان تطور المجتمعات الإسلامية وحتى اليوم .

ونلاحظ ـ تأسيساً على ذلك ـ إرتباط ظاهرة التطرف الدينى خصوصاً ، والفكرى بوجه عام ، بالصراع بين البرجوازية والإقطاع . لقد أثير جدل كبير ولا يزال يثار حول تلك المنظومة التى تشكل فى قناعتنا حجر الزاوية فى حركة التاريخ الإسلامى العام .

وإذا ما سلمنا بصحتها ـ أو على الأقل وجاهتها ـ نقف دون لأيٍ على حقيقة ارتباط ظاهرة التطرف بسيادة نمط الإنتاج الإقطاعى . بينما تخف الظاهرة وتذوب فى أحضان الصحوات البرجوازية التى شهدها العالم الإسلامى خلال العصور الوسطى . إن طغيان ظاهرة التطرف وهيمنتها على معظم حقب التاريخ الإسلامى ترجع بالتالى إلى أزمة البرجوازية فى المجتمعات الإسلامية ، وعدم نجاحها فى إنجاز تحول رأسمالى شامل يسفر عن حركة إصلاح دينى ؛ إذا ما جاز لنا المقارنة بمجريات التاريخ الأوروبى . ولعل الأخطار الناجمة عن هزال البرجوازية الإسلامية هى التي جعلت مفكراً مرموقاً مثل " ابن خلدون " يحملها مسؤولية " خراب العمران " .

إن غلبة السلفية والنصية والتقليد ورواج الصوفية الطرقية المشعوذة قرينة على سيادة النمط الإقطاعى ومحصلة من محصلاته . وهذا يدفعنا إلى أن نقرر بأن أزمة التطرف هى بالضرورة أزمة واقع قبل أن تكون أزمة فكر .

والحقيقة الثانية التى نسعى إلى إبرازها ـ ونطرحها بالمثل للحوار ـ هى ما اصطلح على تسميته " بسوسيولوچيا الدين" . وهنا تلعب الجغرافيا دوراً محورياً فى صياغة الأساس الاقتصادى الذى يفرز بدوره أبنية فكرية . فليس جزافاً أن تتسم المجتمعات ذات الموقع المنفتح والتضاريس السهلية ووديان الأنهار الفيضية بدور هام فى توجيه قوى الإنتاج ، ومن ثم فى تخليق عقائد ومعتقدات ورؤى

معتدلة متسامحة ، خصبة ومعطاءة . وعلى العكس شهدت المناطق المنغلقة جغرافياً والمتطرفة مكانياً والجبلية والرعوية مزيداً من ظواهر التطرف والعنف والتحجر الدينى والتقوقع الفكرى. كما كانت مستودعاً للهرطقات وأدعياء النبوة وإحياء العقائد القديمة . لم يكن جزافاً أن تشهد مرتفعات الشام والهند وأطراف المغرب والهضبة الإيرانية مزيداً من النزعات الدينية المتطرفة بل لا تزال تحتفظ بآثارها إلى اليوم .

أما الحقيقة الثالثة فتكمن فى دور النظم السياسية التى ترجع بدورها إلى تأثير المعطيات السوسيو ــ إقتصادية فى تخليق الظواهر الدينية الشاذة والمتطرفة .

فمراحل الصحوات البرجوازية المحدودة على مسرح التاريخ الإسلامى أفرزت نظماً أقرب ما تكون إلى الديموقراطية . إتسمت فى الغالب الأعم بالاستنارة الفكرية ونهلت من معين الثقافات الأخرى ؛ فانفتحت على التراث القديم والوافد وواءمت بينهما وبين الأصول الإسلامية فى سماحة ورشد . بل شجعت وتبنت حركات علمية ــ كحركة الترجمة على سبيل المثال ــ وتميزت بالعقلانية والتنوير .

وبتأثير الرخاء الاقتصادى خففت من غلواء التطرف العرقى والأقليمى والطائفى وأثر عنها التسامح . ألم يكن شيوخ الملل والنحل يتحاورون فى حضور الخلفاء فى بغداد والقاهرة وقرطبة دون تعصب أو قمع ؟! .

هذا بينما صادرت النظم ،رقطاعية والعسكرية على الفكر وتشبثت بالنص وروجت للطرقية التهويمية . وفى ظلها سادت الصراعات المذهبية والطائفية وسالت الدماء أنهاراً بتأثير رؤاها الضيقة وإذكائها للتعصب الأعمى . ألم يتفاقم الصراع بين الأحناف والحنابلة برغم انتمائهما إلى المذهب السنى ؟ ناهيك عن

الصراعات بين السنة والشيعة في ظل الحكم العسكرى السلجوقى والأيوبى والمغولى والمملوكى والمرابطى . ألم يتعرض أهل الذمة للعنت والاضطهاد والمصادرة وهدم معابدهم وكنائسهم فى ظلام العصور الإقطاعية ؟ .

صفوة القول ــ أن الصلة وطيدة بين التطرف وبين سيادة الحكومات الإقطاعية العسكرية ، كما أن الاعتدال والتسامح مرتبطان بسيادة النظم البرجوازية .

فلنحاول تطبيق تلك الفذلكة النظرية على الأوضاع الدينية فى مصر الإسلامية وفى هذا الصدد نلاحظ ما يأتى :

أولاً : اتسام الدين فى مصر بمكانة خاصة ؛ إذ يلعب دوراً إيجابياً فى بنائها الحضارى . بالمثل كان رصيدها الحضارى من أسباب بعد المصريين عن التطرف.

لقد تجانست الحضارة والدين وتوافقا وتضافرا على تبنى المصريين رسالة حضارية ذات سمة عالمية . ألم يبزغ فجر التوحيد فى عقيدة إخناتون ؟ ألم يقدم القديس أنطون للعالم نظام الرهبنة ؟ ألم يقدم ذو النون المصرى للمسلمين ظاهرة التصوف ؟

إن ما تزخر به مصر إلى الآن من آثار دينية فرعونية وقبطية وإسلامية دليل لا يرقى إليه الشك على صدق ما نذهب . كان الدين من وراء تخليق الشخصية المصرية السوية التى أنتجت فكراً ومعارف صارت نبراساً للبشرية . ألم تكن كنيسة الإسكندرية موئلاً للنضال المصرى ضد بيزنطة ؟ كما كانت معابد آمون ورع وبتاح وست مراكز للنضال ضد البطالمة .

ثانياً : أما عن مصر الإسلامية ؛ فحدث ولا حرج . لقد أقبل المصريون على

الإسلام فى يسر وعمق وشمول . كما تمتع أهل الذمة منذ الفتح بحرية العقيدة وحرمة النفس والمال والعرض . وفى مجال العلوم الدينية أنجبت مصر فقهاء وعلماء أفذاذ كالليث بن سعد والإمام الشافعى وغيرهما . لم تعرف مصر صراعاً بين المذاهب الأربعة بل اعتمدتها جميعاً وجعلت القضاء والتقاضى لكلٍ حسب مذهبه . بل لعبت دوراً فى التنسيق بين المذاهب النصية والأخرى العقلية . لقد كان الإمام الشافعى رائداً فى هذا المجال ؛ وحسبه أنه أبدع علم " أصول الفقه " الذى يعد فى نظرنا من أعظم عطاء الفكر الإسلامى . بالمثل لم يكن التصوف فى مصر ضرباً من الشعوذة إلا فى العصور المتأخرة حين وفد إليها من بلاد المغرب . لقد قدمت مصر التصوف المفلسف القائل " بوحدة الوجود " والداعى إلى التوحد لا التشرذم والفرقة .

ناهيك عن إسهاماتها فى العلوم العقلية فضلاً عن الأدب والفن . إن أمجاد مدرسة الإسكندرية على صعيد نشر الحضارة الهللينية فى العالم الشرقى لا تقارن إلا بدور علماء وفقهاء مدرسة الفسطاط فى نشر الإسلام وثقافته خصوصاً فى الغرب الإسلامى .

ثالثاً : على صعيد المذاهب والفرق ؛ رفضت مصر التطرف ، فلم ينتشر فيها مذهب الخوارج ، كذلك اندثر المذهب الشيعى الإسماعيلى بعد زوال دولة الفاطميين . لقد ظل إسلام المصريين بسيطاً معتدلاً أقرب إلى الفطرة . وظل الأزهر جامعة إسلامية يؤمها طلاب العلم من المشرق والمغرب ؛ حيث يدرسون به كافة المذاهب والعقائد والعلوم الدينية دونما تعصب أو مصادرة .

وحين نشأ التخلف فى العالم الإسلامى ، حيث اضطهد العقل وساد التقليد والنقل أعطت مصر للعالم الإسلامى دعوة ابن تيمية التجديدية ، تلك التى نهلت

منها حركات دينية سياسية كالوهابية والسنوسية وغيرها . برغم ذلك لم يتوقف الفكر الديني المصرى عند ابن تيمية ؛ بل شهدت فى أوائل العصر الحديث حركة تجديد تدعو لصحوة إسلامية تمثلت فى دعوة الأفغانى ومحمد عبده ومدرسة المنار التى مازالت تعاليمها فى وجدان الشعب المصرى المسلم .

رابعاً : إن الإسلام فى مصر ـ بفضل اعتداله وإيجابيته ـ كان دائماً صمام أمن عصم المصريين من أخطار الغزاة وجبروت السلاطين الجائرين . والحديث عن دور مصر فى الفتوحات الإسلامية يحتاج إلى إفراد أسفار . ودفاع المصريين عن الإسلام ضد المغول والصليبيين واضح للعيان . ودور العلماء والفقهاء فى مواجهة الفرنسيين والإنجليز لا يحتاج إلى بيان .

وفى مواجهة الطغيان فى الداخل ؛ لطالما كان لرجال الدين مواقفهم المشهودة . لقد كانوا يتوسطون لرفع المظالم عن الرعية طوال عصور الدول الإقطاعية العسكرية . ومواقف الشيوخ أبى السعود والشرقاوى والطهطاوى ومحمد عبده والمراغى وغيرهم معلومة لدى الخاص والعام فى الوقوف إلى جانب الرعية ضد جبروت الحكام .

ودور مصر الإسلامية فى حماية الأماكن المقدسة بالحجاز وفلسطين غنى عن التعريف . وثورة ١٩١٩ كانت انتفاضة التأم فيها المسلمون والأقباط سواءً بسواء . ودور الإخوان المسلمين فى حرب ١٩٤٨ وأحداث القنال لا ينكره إلا جحود.

صفوة القول ؛ أن إسلام المصريين ذو أبعاد حضارية على الصعيد الفكرى المعتدل والنضال السياسى الجسور ، وأن التطرف الدينى لم يعرف طريقه إلى مصر إلا نادراً . فمتى ظهر هذا التطرف ؟ وما هى أسبابه ومظاهره ؟

رأينا أن تاريخ الإسلام فى مصر فى العصور الوسطى لم يعرف ظاهرة التطرف الدينى ؛ فلقد لفظت مصر الفرق المتطرفة فى ذات الوقت الذى قدمت فيه إنجازات فكرية دينية معتدلة ومستنيرة للعالم الإسلامى بأسره . كما أن طبقة " كهنوتية " لم تتخلق فى تربة مصر المعطاءة ؛ بل كان رجال الدين فقهاء ومعلمين ، مناضلين وكادحين . وقد أرجعنا ذلك إلى عوامل " چيو ـ تاريخية " ؛ إقتصادية واجتماعية . وبنفس المنظور وذات المنهج نرصد بواكير ظاهرة التطرف فى مصر الحديثة والمعاصرة .

يرتبط تحديد بداية تاريخ مصر الحديث ببدايات القرن الثامن عشر وليس بالفتح العثمانى سنة ١٥١٧ م كما درج المؤرخون الذين ربطوا بين التاريخ العربى والتاريخ الأوربى . حجتنا فى ذلك أن المرحلة العثمانية برمتها إمتداد للعصور الوسطى من حيث سيادة نظام الإقطاع وما ارتبط به من معطيات ثقافية سلبية كالإتباع والتقليد والنصية والغيبية .

وحين تخلخل البناء الاقتصادى بفعل الحملة الفرنسية وسياسة محمد على ؛ فتح المجال لتطور فكرى تحديثى . ولقد تحدد هذا التطور كماً وكيفاً ؛ بمدى التحول الاقتصادي والاجتماعي فى صورته غير الحاسمة وغير الكاملة .

إذ فى الوقت الذي أفرز فيه النمط السابق تياراً " محافظاً " سلفياً ، أفرزت الرأسمالية المتنامية أغطيتها الفكرية الليبرالية التى تبنت العقلانية وأعطت التقدم الصناعى والتقنى الذى ميز عصر محمد علي عن العصور السابقة .

ويعنينا فى هذا المقام رصد ظاهرة الإصلاح الديني ، أو إن شئت ظاهرة التنوير فى الفكر الدينى التى بدأت إرهاصاتها مع الشيخ حسن العطار ومن بعده رفاعة الطهطاوي ، وأخيراً حركة الأفغانى ومحمد عبده . تلك الحركة التى

احتضنت تحديث الفكر الديني كنتيجة للتأثر بالتيارات الليبرالية الغربية التى أفرزتها الثورة البرجوازية فى أوربا ومحاولة المزاوجة بينها وبين الاتجاهات التراثية العقلانية والمادية . لم تكن الدعوة للإصلاح الدينى - كما ذهب معظم الدارسين - نتيجة الغزو الفكرى الأوربى بقدر ارتباطها بالتطور الاقتصادى - الاجتماعى والسياسى فى كيان المجتمع المصرى .

وكان وأد الجنين الليبرالى بعد تجربة محمد على ، ثم وقوع مصر تحت الاحتلال البريطاني بمثابة إحياء للتيار السلفى المحافظ . دليلنا ما حل بالطهطاوى ومحمد عبده من محن النفي والمطاردة . لكن مدرستهما ظلت تمارس وجوداً شاحباً سوف يتعاظم فيما بعد سواءً على صعيد الحركة الوطنية أو على صعيد الثقافة والفكر .

فإذا كان التيار المحافظ فى الفكر الدينى - ممثلاً فى عبد الله النديم - رأى فى الارتباط بالجامعة الإسلامية والدولة العثمانية وسيلة لمناهضة الاحتلال - وهو أمر استمر مع الحزب الوطنى ومنظره الشيخ جاويش - فإن التيار الليبرالي سيجد ضالته فى البرجوازية المتنامية التى عبر عنها حزب الوفد بزعامة سعد زغلول .

لم يكن زغول ورفاقه إلا " تلامذة " فى مدرسة الإمام محمد عبده وامتداداً لها على الصعيدين الفكرى والنضالى . وكان ظهور " الوفد " واكتسابه جماهيريته المعروفة تعبيراً عن دور البرجوازية المصرية المتعاظمة ممثلة فى طلعت حرب وشركاته . وكان فى ذات الوقت بمثابة دحر مؤقت للتيار السلفى المحافظ الذى عبر عنه الحزب الوطنى.

ولأن فعالية دور البرجوازية المصرية كانت محدودة لعجزها عن منافسة الرأسمالية الأوروبية ؛ كان الوفد يحمل فى داخله عوامل ضعفه . إذ ضم

شرائح من طبقة كبار الملاك ذوى الإتجاه المعتدل ؛ وهو أمر أدى إلى حدوث انشقاقات ـ مكرم عبيد والنقراشى ـ كما أدى إلى وجود دور غير محدود لأحزاب الأقلية التى كانت تعبر عن طبقة كبار الملاك وفلول الإقطاعيين . بل لعل فشل ثورة ١٩١٩ م ، ولجوء الوفد وأحزاب الأقليات إلى " أسلوب المفاوضات " كوسيلة لحل مسألة التحرر الوطنى ؛ كان من أسباب ظهور الحركات الشيوعية فى العشرينات ؛ لتعبر عن طموحات الطبقة الكادحة وبعض شرائح البرجوازية الصغيرة . بل سوف يؤدى فى نفس الوقت إلى ظهور تيار "راديكالى " داخل الوفد نفسه ممثلاً فى محمد مندور وجماعته .

وكانت معاهدة ١٩٣٦ م ، التى شاركت فى عقدها أحزاب الأقلية إلى جانب الوفد بمثابة معلم جديد فى تاريخ الحركة الوطنية نضالياً وفكرياً . فلم تحقق هذه المعاهدة الطموحات الوطنية ـ مما أفرز ـ فيما بعد ـ استنكاراً شعبياً سوف يتبلور فى ظهور قوي جديدة على ساحة العمل الوطنى . فظهور " اللجنة الوطنية للعمال والطلبة " بفصائلها المختلفة ـ كانت إعلاناً عن فشل الأحزاب السياسية التقليدية . كما كانت بمثابة مخاض لميلاد أحزاب وجماعات جديدة تلتمس أسلوب النضال المسلح بديلاً عن أسلوب المفاوضات الذى لم يجد فتيلاً . وساعد على ذلك فقدان الوفد لجماهيريته على إثر " حادث ٤ فبراير " المشهور .

تمثلت الأحزاب والجماعات الجديدة فى حزب " مصر الفتاة " الذى رغم تطرفه الفاشى طرح القضية الاجتماعية بوضوح بعد أن شغلت الأحزاب التقليدية عنها بمسألتى " الجلاء والدستور " .

وفى ذات الظروف ، ولنفس الأسباب جرى إحياء التيار الدينى السلفى على الساحة ممثلاً فى جماعة " الإخوان المسلمين " . وهذه الظروف أيضاً هى التى

أفضت إلى تشرذم الحركات الشيوعية وانقسامها . فضلاً عن تأسيسها على يد زعماء أجانب ، بالإضافة إلى هزال دور البرجوازية ؛ ما كان من الممكن أن تحتل مكانة التوجيه السياسى فى ظل الظروف التى أحيت التيار الدينى السلفى الذي حظى بتشجيع القصر وسلطة الاحتلال فى آن ، ولو بطريق غير مباشر لضرب الاتجاهات الراديكالية الجديدة .

ويعنينا فى هذا المقام أن نتوقف عند حركة " الإخوان المسلمين " باعتبارها الجنين الذي سيكبر وتتخلق فى رحمه الجماعات الدينية المتطرفة .

ولقد كتب الكثير عن نشأة هذه الجماعة ومنطلقاتها الفكرية وطموحاتها السياسية بما يغنى عن الاستطراد . وحسبنا التأكيد على عدد من الملاحظات الهامة وهى :

١ ـ ارتباط ظهور الحركة بهزال دور البرجوازية الوطنية وإفلاسها . فبعد تصدع الوفد انضمت بعض فصائله وخاصة من العمال والفلاحين والمهنيين والمهندسين والمدرسين والأطباء والصيادلة إلى الحركة ؛ ليشكلوا قاعدتها الأساسية .

٢ ـ أنها كانت معاصرة لحركات مماثلة فى العالمين العربى والإسلامى ، انطلاقاً من تشابه الظروف السوسيو ـ سياسية ، ولذلك سوف تؤثر وتتأثر كثيراً بفكر منظرى الاتجاهات الدينية عموماً ، بل سيقدر لها أن تنتشر فى معظم أقطار العالم العربى انطلاقاً من حقيقة إشعاع دور مصر الحضارى .

٣ ـ أن إعلانها عن طبيعة نشاطها وتكريسه فى أمور الدعوة والتربية الدينية قد حماها من رياح الصراع والتنافس السياسي فى الساحة الوطنية ؛ على الأقل

في بداية نشأتها .

٤ ـ كانت الحركة تتطلع إلى دور سياسى ـ فى حقيقة الأمر ـ إتخذ فى البداية صورة " الاحتساب " ثم تطور إلى إعادة صياغة الحكم وفق تعاليم الإسلام باعتباره عقيدة وشريعة ، دينا ودولة .

٥ ـ أنها لم تجد معارضة من مكامن القوة الممثلة في القصر والإنجليز ؛ بل العكس هو الصحيح ؛ حيث لقيت التأييد والتعضيد . فالقصر كان يجد فيها معولاً لهدم حزب الوفد . والاحتلال وجد فى الحركة أداة للتهويم والتغييب وتضبيب الوعى السياسى ، انطلاقاً من خبرة تاريخية ومعرفية أصلتها دوائر الاستشراق .

٦ ـ نجم عن هذا التأييد تطاول الحركة إلى اتباع أسلوب " العنف المسلح " واللجوء إلى " الاغتيالات السياسية " ، وهو أمر أفضى إلى مرحلة من العنف والعنف المضاد ، الذى كان من نتيجته اغتيال حسن البنا مؤسس الجماعة ، وإلقاء الإخوان فى السجون .

٧ ـ برغم ذلك استمرت الحركة وتطورت إلى مرحلة نظرت فيها للعمل السياسى مفيدة من تاريخ الحركات السرية الإسلامية . ويظهر ذلك بوضوح في التركيز على "الجهاز السرى" ذى النشاط العسكرى كوسيلة للوصول إلى السلطة .

كما ظهر منظرون لفكر الحركة أفادوا من تعاليم أبى الأعلى المودودى ويظهر ذلك فى كتابات سيد قطب الذي طرح المفهوم السياسى الإسلامى المستند إلى العنف . وكذلك عبد القادر عودة صاحب الاجتهادات المعروفة فى

التشريع الإسلامي كبديل للقوانين الوضعية .

٨ ـ برغم ذلك كان " الإسلام السياسي " وفقاً لمنظور جماعة الإخوان المسلمين ينطوى على " هولامية " وعجز وتلفيق . ويظهر ذلك بوضوح فى شعارات الحركة " الله غايتنا ، الرسول زعيمنا ، القرآن دستورنا ، الموت فى سبيل الله أسمي أمانينا " .

٩ ـ أن سياسة العنف كانت قاسماً مشتركاً بين الكثير من فصائل القوى الوطنية، كنتيجة لفشل أسلوب المفاوضات ، وأيضاً تحت تأثير مؤثرات نازية وفاشية ظهرت بصماتها فى جماعات الفتوة الوفدية ومصر الفتاة والإخوان المسلمين بطبيعة الحال .

١٠ ـ يؤخذ على جماعة الإخوان المسلمين إغفال الجانب الاجتماعى فى برنامجهم السياسى ، وهو أمر هام أخذ يفرض نفسه حتى على الأحزاب التقليدية . ناهيك عن المنظمات الشيوعية وحزب مصر الفتاة .

ولعل ذلك كان من أسباب عدم تنامى الحركة عموماً برغم تدهور القوى السياسية الأخرى اليمينية " أحزاب الأقلية " والبرجوازية " الوفد ، " والمحاصرة " الشيوعية " ومصر الفتاة ـ خاصة بعد انتصار الحلفاء على دول المحور التى راهن عليها الإخوان المسلمون وحزب " مصر الفتاة " .

كان انتصار الحلفاء يعنى وضع عراقيل جديدة أمام الحركة الوطنية المصرية ، فظلت القوى التقليدية على المسرح السياسى تتخبط فى سياستها مع تفاقم الأزمة الاجتماعية والهزيمة فى حرب فلسطين .

فى ذات الوقت كان تنظيم " الضباط الأحرار " يعد العدة للثورة . وقد

اندلعت فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لتبدأ مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر الدينى . كان الصراع بين الإخوان والثورة بمثابة معلم جديد فى ضوئه يمكن رصد وتعقب تنامى ظاهرة التطرف الدينى .

إنتهينا إلى إفلاس الأحزاب الليبرالية والمحافظة سواءً بسواء نتيجة معطيات سياسية . فلا هى أنجزت الجلاء لاتباعها أسلوب المفاوضة العقيم . أما الدستور فلطالما انتهك بتدخل القصر والانجليز . كما كان لإغفالها الجانب الاجتماعى فى النضال الوطني من وراء هذا الإفلاس على صعيد الجماهير . ولم يجد إلغاء الوفد معاهدة ١٩٣٦ في محو آثار حادث ٤ فبراير المشئوم .

وظلت أحزاب الأقلية ألعوبة في يد القصر والإنجليز . فأخذت تترى على تداول الحكم حتى ثورة يوليو ١٩٥٢ ، دون أن تقدم جديداً للحركة الوطنية . وكان حريق القاهرة رد فعل للفساد السياسى والاجتماعى وتعبيراً عن حالة اليأس وفقدان الثقة فى الأحزاب التقليدية . ذلك الحادث الذى لا تزال أسبابه ملغزة لحد الساعة . وإن كنا نقترح ــ على صعيد البحث ــ إعادة طرحه من منظور يضع فى الاعتبار موقف "الإخوان المسلمين" وحزب " مصر الفتاة " الاشتراكى وربما التنظيمات الشيوعية كقوى ضالعة فى هذا الحدث .

لقد كانت هذه القوى تتحسس السبيل للإفادة من إفلاس الأحزاب التقليدية فى الوصول إلى الحكم بطريقة أو بأخرى . لكن قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ وضع حداً لطموحاتها . وهذا يفسر مواقفها من الثورة رغم إعلان الأخيرة عن طابعها الراديكالى ممثلاً فى المبادىء الستة التى تبنتها . ولم تعدم هذه القوى وجود ممثلين لها ــ تراهن عليهم ــ فى مجلس قيادة الثورة . ثم كان إلغاء الثورة الأحزاب السياسية ــ بعد عجزها عن تطهير نفسها ــ مدعاة لاستمرارية المراهنة.

أما حزب مصر الفتاة فكان أقل طموحاً نظراً لضآلة جماهيريته ولتبنى الثورة برنامجه الراديكالى من ناحية أخرى . وهذا يفسر رضوخ قياداته للأمر الواقع وتعاطف الثورة مع رجالاته وتكريم زعيمه أحمد حسين حتى وفاته .

أما الشيوعيون فقد اجتمعوا على تعدد فصائلهم على إدانة الثورة ، وذهبت تحليلاتهم النظرية إلى أنها مجرد " انقلاب عسكرى " بصمته أيدى المخابرات الأمريكية . وقد عبرت عن موقفها هذا فى أحداث انتفاضة عمال كفر الدوار ـ حركة خميس والبقرى ـ التى قمعت بعنف . ولم يعد للشيوعيين فعالية تذكر على المسرح السياسى .

أما الإخوان المسلمون فقد شكلوا القوة الحقيقية التى كان الصدام بينها وبين الثورة قدراً محتوماً . لقد اتسمت العلاقة بين الطرفين خلال عامين من ميلاد الثورة بالحذر والمناورة والتربص . ولم لا ؟ وكانوا على صلة قبل الثورة بزعيمها وبعض رجالاتها . وكان عبد المنعم عبد الرءوف ـ أحد أعضاء مجلس قيادة الثورة ـ همزة الوصل بين الطرفين . لذلك شكل دوره فى المجلس " مختبراً " يقيس الصراع المرتقب.

وقد أسفرت جماعة الإخوان عن موقفها المعادى للثورة حين انحازوا إلى محمد نجيب ضد معظم أعضاء المجلس فى حادث ٤ مارس المشهور ، وتصوروا أيلولة الأمر إليهم بعد إعادته لرئاسة الجمهورية . لقد راهنوا على ضعفه من ناحية وعلى رصيدهم فى الجيش فضلاً عن نظامهم العسكرى السرى الخاص من ناحية أخرى فى احتواء الثورة ووصولهم إلى السلطة .

لكن خاب ظنهم حين أدركوا ـ من خلال تداعى الأحداث ـ أن جمال عبد الناصر هو الرجل القوى والزعيم الحقيقى ، خاصة وأنه كان على دراية

بمكامن قوتهم وضعفهم فى آن . لذلك عمدوا إلى أسلوب المناورة مرة أخرى ؛ فاعتذر مرشد الجماعة ـ حسن الهضيبى ـ عما حدث متعللاً بأن ما جرى تم رغماً عنه لأنه لا يملك السيطرة على قيادات الجهاز السرى .

بالمثل عمد جمال عبد الناصر إلى اتباع نفس الأسلوب مفيداً من الإنشقاق داخل الجماعة . ومن المؤكد أن الشيخ الباقورى لعب دوراً هاماً فى هذا الصدد فى صفوف الإخوان لصالح الثورة . لقد كان الترقب الحذر وتجميد الوضع إلى حين قاسماً مشتركاً بين الخصمين العنيدين فى سياستهما إزاء بعضهما البعض .

وكان ما كان من إنجاز " إتفاقية الجلاء " التى رأى فيها الإخوان عملاً يزيد فى قوة الخصم وتعاظم جماهيريته . لذلك لم يتقاعسوا عن إشهار تشكيكهم فى الإتفاقية وبالتالى فى بدء المرحلة الثانية من الصراع ؛ وذلك بالتآمر على حياة جمال عبد الناصر ، فكان ما كان من أمر " حادث المنشية " الذى يرى البعض أنه كان " عملاً مدبراً " قصد منه عبد الناصر خلق الفرصة المواتية لضرب الإخوان المسلمين . ونحن نشك فى ذلك فى ضوء الإحاطة بسياسة الإخوان التقليدية فى " الإغتيالات السياسية " ، كذا فى ضوء حالة اليأس التى حلت بالجماعة لصعود نجم عبد الناصر يوماً بعد يوم .

على أية حال كان الحادث بمثابة " الضربة القاضية " التى وجهت لجماعة الإخوان فكان ما كان من إعلان حل الجماعة وإعدام بعض قياداتها والزج بالإخوان فى السجون ١٩٥٤ م .

وما يعنينا بصدد دراستنا هو أن بعض الدارسين رأوا فى البطش بالإخوان بداية لميلاد ظاهرة التطرف الدينى . وما نؤكده هو خطأ هذا الرأى لعدة اعتبارات :

١ ـ أن الصراع بين عبد الناصر وجماعة الإخوان كان في جوهره صراعاً سياسياً وليس عقيدياً . فلا أحد يشك في " تدين " عبد الناصر ومعظم قيادات مجلس قيادة الثورة .

٢ ـ أن عبد الناصر حين ألغى الأحزاب ؛ أبقى على جماعة الإخوان كجماعة للإصلاح الديني ؛ بل استعان ببعض رجالات الجماعة في حكومته الأولى .

٣ ـ أن الدين حظي باهتمام عبد الناصر طوال حكمه . ففي عهده أنشئت المساجد وتم تطوير الأزهر وتأسيس " المؤتمر الإسلامي " و " المجلس الأعلى للشئون الإسلامية " .. إلى غير ذلك من الإصلاحات التي تنم عن إجلاله الدين وتوقير رجالاته.

٤ ـ أن الصدام وقع بين جمال عبد الناصر وجماعة الإخوان حين تخلوا عن مبادىء جماعتهم المعلنة وتطلعوا إلى السياسة عن طريق القوة والتآمر . لذلك نوافق على تحليلات الدكتور فؤاد زكريا في كتابه " الحقيقة والوهم " في نفي كون التطرف الديني نتيجة لبطش عبد الناصر بجماعة الإخوان المسلمين .

لكننا نخالفه من ناحية أخرى حين ناقض نفسه فرأى أن " حكم الفرد " و" اللاديموقراطية الناصرية " مهدت للتطرف الديني .

إن الحديث عن الديموقراطية في السنوات الأولى لثورة وطنية اجتماعية أمر ينم عن خطأ في إدراك طبيعة الظروف الموضوعية للثورات بما تقتضيه من "إجراءات استثنائية " . إن هذه الإجراءات أمر طبيعي من أجل هدم القديم البالي وإرساء الجديد . ومن هنا تكتسي هذه الإجراءات مشروعيتها . إن القوى

المضادة للثورة بتعويلها على العنف تقتضى من الثوار " الرد بالمثل " . والثورات عموماً لا تبدأ مرحلة التشريع والتقنين إلا بعد إتمام عملية البناء وإنجاز الأهداف . ومثل الثورة الفرنسية يشكل فى هذا المجال أبلغ دليل . فلم تبدأ التشريعات إلا فى عهد " نابليون " بعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً على اندلاع الثورة . والديموقراطية ـ كما ابتدعتها أثينا فى بلاد اليونان ـ لم تكن مطلقة مجردة ؛ بل محكومة بالاستقرار السياسي والاجتماعى . وفى الظروف الاستثنائية ـ كتعرض البلاد للخطر ـ ولدت "الديكتاتورية" . ولم يكن " الديكتاتور " يحمل آنذاك نفس المفهوم البغيض الذى نعرفه اليوم ، بل كان يعنى الزعيم الحكيم القادر على اجتياز مواقف الخطر فى ظروف لا تسمح بانعقاد المجالس الدستورية والشعبية .

وبنفس الرؤية لا نوافق أيضاً على الرأى القائل بأن ميلاد التطرف الدينى كان لأسباب " سيكلوچية " تخلفت عن هزيمة يونيه ١٩٦٧ م . وإذا أخذنا برأى صديقنا الدكتور فؤاد زكريا فى تخطئة هذا الزعم ، انطلاقاً من أن ذيوع وانتشار هذه الظاهرة حدث بعد انتصار ١٩٧٣ م ؛ فإننا لا نشاركه اعتماد الرؤية السيكلوچية حين قال :

" إن الانتشار الهائل لهذه الحركات هو تعبير صريح عن اكتمال الهزيمة وعن تغلغلها فى نفوس الناس وعقولهم " .

إن هذا التناقض راجع إلى اعتماد الدكتور فؤاد زكريا منهجاً عقلانياً قحاً يصل إلى حد التجريد ، بحيث يرجع ظاهرة هامة كالتطرف الدينى إلى أسباب "نفسية وعقلية" ، فلو صح هذا التحليل " العصابى " لكان من المنطقى أن يظهر "المرض" على إثر الهزيمة مباشرة دون أن يحتاج إلى ستة أعوام قبل أن تظهر أعراضه . وإن كان المرض " نفسياً عقلياً " حقاً نتيجة هزيمة ١٩٦٧ ؛ فإن انتصار

١٩٧٣ كان كفيلاً بالشفاء منه . لكنه خطأ المنهج الذى يعول على التجريد والعقلانية البحتة . ولعل هذا الخطأ هو الذى جعل مفكرنا الكبير يرى فى السبعينات امتداداً للستينات والخمسينات ؛ بحيث تجتمع الحقب الثلاثة تحت لواء " ثورة يوليو ١٩٥٢ " التى جعلها الدكتور فؤاد زكريا سبباً لميلاد ظاهرة التطرف الدينى .

نحن نرى أن فهم الظاهرة لا يتم بمعزل عن الواقع السوسيو ــ سياسى . ففى الخمسينات كان إنجاز التحرر الوطنى ، وفى الستينات تعاظم التحول الاجتماعى وفق أيديولوجية ثورية واختيارات اشتراكية عكست أبنيتها الأخلاقية والفكرية والتشريعية . لذلك لم يظهر التطرف خلال الحقبتين . وإنما ظهر وتفاقم خلال السبعينات حيث تمت " الردة " وبداية طمس منجزات " يوليو ١٩٥٢ .

نعود إلى رصد موقف عبد الناصر من الإخوان المسلمين . كان من الطبيعى أن تظل " ثأرات " هذه الجماعة كامنة فى الصدور ؛ وذلك بتأثير معطيات سوسيو ــ سياسية ؛ داخلية وخارجية . فعلى الصعيد الداخلى أحرزت ثورة يوليو نجاحات مظفرة بضرب القوى المضادة ؛ كذا بإفشال مخطط العدوان الثلاثى سنة ١٩٥٦ . وبدأت الثورة تسفر عن وجهها الاشتراكى فكراً وعملاً . فسياسة التأميم والتصنيع والتنمية المخططة وما نجم عنها من تعاون العالم الاشتراكى فى الخارج والقوى الراديكالية فى الداخل ، وما ترتب على ذلك من تعميق "التجربة الناصرية " والتفاف الجماهير حولها ؛ كل ذلك وغيره كان من وراء تواطؤ القوى الرجعية بمساندة الإمبريالية الأمريكية للتآمر على الناصرية . ولم يكن هناك أقدر من جماعة الإخوان المسلمين الذين كانوا قد نزحوا بعد الاعتقال الأول إلى دول الخليج حيث أثروا وتواطئوا مع القوى الرجعية العربية ضد

الثورة.

لكن المساندة الجماهيرية وأدت هذا المخطط ولم يجد عبد الناصر صعوبة فى توجيه الضربة الثانية القاضية على جماعة الإخوان ؛ وذلك حين زج بهم فى المعتقلات مرة أخرى ١٩٦٥ م ؛ وأعدم سيد قطب المنظِّر الجديد للحركة .

وكان ما كان من مضى الثورة فى طريقها الاشتراكى قدماً . فقد جرى إنجاز الخطة الخمسية بمعدلات عالية أفزعت الدوائر الإمبريالية والرجعية العربية ؛ خاصة بعد تصدى الثورة لمساندة الحركات التحررية فى العالم الثالث . أما وقد فشل التآمر مع القوى المضادة فى الداخل بالقضاء على فلول جماعة الإخوان المسلمين ؛ فلم يكن هناك مناص من تدبير انتكاسة ١٩٦٧ م .

وبرغم اختلافنا مع الآراء التى تذهب فى تفسير الهزيمة إلى أسباب كامنة فى طبيعة النظام الناصرى ؛ وترجيحنا للمقولة المقابلة التى ترتكز على المؤامرة الخارجية ؛ فإننا نأخذ على التجربة الناصرية أخطاء أيديولوجية واستراتيجية لعل من أهمها الإسراف فى سياسة " التجريب " والتشبث بما يسمى بتجربة عربية خاصة فى البناء الاشتراكى .

على أية حال كانت الهزيمة " برداً وسلاماً " سرى فى صدور أصحاب الاتجاهات الدينية . وحسبنا أن أحد زعامات هذا التيار قد أعلن أنه صلى صلاة الشكر لله على الهزيمة ..!! لقد نظر أصحاب هذا الاتجاه إلى الانتكاسة على أنها " انتقام إلهى " نظراً لجنوح الثورة نحو المادية الإلحادية ..!!

إن هذا الموقف من الهزيمة والتعبير عنه بتلك الكيفية لا يخلو من دلالة بالغة على عجز التيار الدينى فى النيل من الناصرية . بل إن أعداداً غفيرة من جماعة

الإخوان آزروا الناصرية بعد الإنشقاق على الجماعة وتولوا بعض المناصب الوزارية .

وليس أدل على ضآلة تأثير الهزيمة من مطالبة الجماهير بالإبقاء على عبد الناصر كزعيم للحركة الوطنية من أجل غسل عار هزيمة ١٩٦٧ . بل لعل الهزيمة أسهمت فى نضج القيادة ومراجعتها للأخطاء المنهجية التى أشرنا إليها وجنوحها نحو مزيد من تعميق البعد الاشتراكى خصوصاً بعد التخلص من بعض العناصر اليمينية داخل الحكم .

إن استقرار الأحوال الاقتصادية والاجتماعية بعد ١٩٦٧ دليل لا يرقى إليه الشك على الإستمرارية الثورية . ولعل هذا يفسر نجاح القيادة فى إعادة بناء القوات المسلحة وإدارة " حرب الاستنزاف " بحكمة واقتدار .

ثم كان ما كان من رحيل عبد الناصر الذى خلفه أنور السادات ؛ لتشهد السبعينات فى ظل حكمه نشأة الجماعات الدينية المتطرفة . تلك التى نهلت من فكر سيد قطب وأبى الأعلى المودودى .

وغنى عن القول أن نشأة تلك الجماعات فى المعتقلات منبثقة من جماعة الإخوان المسلمين هو الذى يفسر أسباب تطرفها . فقد انقسم الإخوان على أنفسهم داخل السجون إبان الاعتقال الثانى فى عهد عبد الناصر . وقد تمثل التيار المتطرف فى جماعة التكفير والهجرة بزعامة شكرى مصطفى . وكان فكر هذه الجماعة ينهل من مبدأ " الحاكمية " الذى نقله سيد قطب عن المودودى . وقد سبقت الإشارة إلى هذا الفكر فى الدراسة الأولى من الكتاب بما يغنى عن التكرار . لكن ما نود تأكيده أن نشأة التطرف وتكفير المجتمع المعاصر باعتباره " جاهلية " اعتمد العنف أسلوباً للقضاء على النظام العلمانى وإعادة إحياء دولة

الخلافة .

ووجد هذا التيار متنفساً فى عهد الرئيس السادات الذى أخرج هذه الجماعات من السجون وساعدها ودعمها لتواجه التيارات الماركسية والناصرية . حيث كانت سياسة السادات هى الردة على مبادىء وسياسات ثورة يوليو .

فى ظل هذا النظام نمت حركات التطرف الدينى وأحكمت تنظيماتها السرية مفيدة من خبرة الجماعة الأم ـ الإخوان المسلمين ـ معولة على العنف كأداة لتحقيق طموحاتها السياسية .

وقد تعاظمت هذه الجماعات وازدادت انتشاراً وذلك نتيجة استقطاب جموع غفيرة من الشباب كنتيجة لتردى الأحوال الاقتصادية والاجتماعية من جراء سياسة الانفتاح الاقتصادى التى دشنها نظام السادات وقد عبرت عن سياسة العنف حين عولت على إحياء أسلوب الاغتيالات السياسية . وعلى إثر اغتيال الشيخ الذهبى ـ وزير الأوقاف ـ أعدم رؤساء هذه الجماعة وزج بهم فى السجون مرة أخرى .

وفى السجون نشأت تنظيمات دينية أكثر تطرفاً ، كتنظيم الجهاد الذى نجح فى اغتيال الرئيس السادات .

وفى عهد خلفه ـ الرئيس حسنى مبارك ـ ومع استمرار سياسة الانفتاح الاقتصادى وتفاقم المعاناة وانتشار البطالة بين خريجى الجامعات والتعليم المتوسط انتشرت الآراء المتطرفة انتشاراً عريضاً . ومما ساعد على ذلك ما جرى من تعضيد ومؤازرة بعض النظم فى الخليج لأعضاء تلك الجماعة . كما أن أعداداً غفيرة من جماعة الإخوان ممن كانوا يعيشون فى المهجر عادوا إلى مصر كأغنياء

موسرين وأقاموا الكثير من المشروعات الاقتصادية فى ظل سياسة الانفتاح . ولعب هؤلاء دوراً واضحاً فى تقديم الدعم المالى لأعضاء الجماعات الأصولية المتطرفة .

وقد تمثلت نشاطات هذه الجماعات السياسية الدينية المتطرفة فى إثارة الفتنة الطائفية بين المسلمين والأقباط . كما تمثل دور رد الفعل من قبل الدولة فى محاولة فتح حوار مع أعضاء تلك الجماعات لإقناعها ــ عبثاً ــ بالعدول عن التطرف .

وفى ظل المناخ الديموقراطى حاولت تلك الجماعات التعاون مع بعض أحزاب المعارضة ــ حزب الوفد وحزب العمل ــ وأحرزت نتائج إيجابية فى الانتخابات . لكن حرصها على مواصلة أسلوب العنف عرضها لسطوة أجهزة الدولة التى لم تدخر وسعاً فى مواجهة العنف بعنف مضاد .

صفوة القول أن السبعينات شهدت ميلاد ظاهرة التطرف الأصولى الدينى التى أخذت تتفاقم فى الثمانينات .

أما عن معطيات الثمانينات وتأثيراتها على هذه الظاهرة فيمكن تلخيصها على النحو التالى :

أولاً : بدأت ظاهرة التطرف الدينى انعطافة خطيرة فى تطورها منذ مطلع الثمانينات بعد أن شحنت بزخم جماهيرى نتيجة نجاحها فى اغتيال الرئيس السادات ، وبعد أن اتضحت استمرارية النظام باختياراته وسياساته وحتى أجهزته ورجاله .

ويخيل إلى أن قيادات الاتجاهات الدينية وعت الدرس جيداً وأدركت عدم

جدوى أسلوب الاغتيالات فى الإجهاز على النظام الحاكم ؛ فخططت لغزو النظام ومؤسساته من الداخل متبعة أسلوباً ناجحاً قوامه التغلغل الاقتصادى . وقد تمثل ذلك فى ظاهرة " البنوك الإسلامية " و " شركات توظيف الأموال " متذرعة فى ذلك بالإسهام فى حركة التنمية .

وليس أدل على نجاحها فى هذا السبيل من غزو بنوك الدولة نفسها ؛ إذ تنافست على فتح فروع لها تحمل اسم " المعاملات الإسلامية " .

من مظاهر هذا النجاح أيضاً استقطاب شركات توظيف الأموال معظم رؤوس الأموال الخاصة بالعاملين المصريين فى الخارج ، فضلاً عن قدر لا بأس به من العملات المصرية نتيجة ارتفاع نسبة فوائدها عن الأموال المودعة " ما بين ٢٠٪ ، ٣٠٪ " ..

ولقد حققت هذه السياسة أغراضها من حيث إضعاف النظام الاقتصادى فضلاً عن التغلغل داخل مؤسساته المالية . كما اكتسبت أعداداً غفيرة من المستثمرين الذين ارتبطت مصالحهم بهذه الشركات . هذا فضلاً عن قطاعات عريضة من الموظفين والعمال الذين تركوا وظائفهم الرسمية والتحقوا بتلك الشركات التى استشرت فى طول البلاد وعرضها .

فإذا أضيف إلى ذلك كسب الكثير من القيادات الدينية " الأزهرية " التى لم تتقاعس ــ أمام بريق المال ــ عن الترويج لها والإفتاء بشرعيتها . هذا فى الوقت الذى عمدت فيه إلى تخريب الإقتصاد الوطنى لاستثمار رؤوس أموالها ــ التى تفوق احتياطى بنوك الدولة ــ فى مشروعات ترفيه استهلاكية " كمراكز صيانة السيارات الفخمة ، والمطاعم السياحية ، وإنتاج عشرات الأنواع من الشيكولاته والباسكويت ، وبوتيكات اللباس الإسلامى .. إلخ " . كما عولت على الترويج

لإديولوچيتها عن طريق العشرات من دور النشر ، فضلاً عن غزو وسائل الإعـلام " الصحافة والإذاعة والتلفزة " نظير ما تقدمه من أموال تنفق على الدعاية ؛ حيث غدت شركات توظيف الأموال معروفة لدى الخاص والعام .

ومن الغرابة بمكان أن تقف الدولة مكتوفة اليد أمام هذا التيار الجارف من المساوىء والمفاسد التى خربت الاقتصاد الوطنى والأخلاق والمجتمع ؛ بل والإساءة إلى الإسلام نفسه ..!!

بالمثل تقع مسئولية هذا التردى على عاتق فقهاء الأزهر الذين أودعوا أموالهم فى هذه الشركات وحظوا بنسب خرافية من أجل تبريرهم مشروعية أعمال تلك الشركات .

إن المغامرة بعرق العاملين بالخارج فى " مضاربات " الذهب والفضة و "البورصة" والإتجار المستتر فى العملة وغيرها ؛ أمور تستوجب موقفاً من الدولة التى وقفت عاجزة أمام تعاظم هذه الظاهرة . تعليل ذلك أن هذه الشركات نجحت فى استقطاب الكثيرين من القادة الإداريين والماليين عن طريق الرشاوى المقنعة التى عرفت باسم "البركة " .. !!

ثانيا: شكلت ظاهرة المال الإسلامى طبقة مهيمنة أصبحت تمثل " دولة داخل الدولة " . وبديهى أن تتخلق " جماعات مصالح " من صغار التيار الدينى تتطفل حول هذه المؤسسات الكبرى وتشكل " إحتياطياً " جماهيرياً وإديولوچياً للرأسماليين الإسلاميين الكبار . ولا غرابة البتة فى ذلك إذا ما لاحظنا " إغداقات " هذه المؤسسات على الجمعيات الخيرية الدينية وتسابقها فى تأسيس المساجد ومساعدة الطلاب المنتمين إلى الحركات الأصولية ، ورعاية أسر الموتى من أعضائها .. إلخ . ولانشك إطلاقاً فى تكريس قدر من أرباحها الطائلة للدعاية

الإديولوچية إن لم يكن للتنظيمات السرية الأصولية المسلحة ..!!

أما القطاعات العريضة من أصحاب الإتجاهات الدينية المتطرفة فهى مخدرة بدعاوى انتظار " المهدى " والإلتفاف حول " مهدى النبوة " من المشعوذين . كذا حول " أمرائهم " المقدسين الذين تحدوا السلطة القائمة وسيطروا على أحياء بعينها فى المدن الكبرى خصوصاً فى صعيد مصر . وما ظواهر الشعوذة والإتجار بالدين وادعاء النبوة إلا أمثلة دالة على الدور المخرب لهذه الجماعات ، فضلاً عن الأخلاق والعلاقات الاجتماعية الأسرية .

ثالثاً : أما عن التعبير السياسى لنشاطات هذه الجماعات ؛ فالأمر ـ فى تقديرى ـ أخطر من تفاقم ظاهرة العنف اليومى أو تكفير المخالفين أو اغتيال بعض رجالات الدولة . إن نشاطاً سرياً دؤوباً يجرى على قدم وساق تمهد له الصحافة الدينية وكتيبات الشعوذة الدينية وتموله المؤسسات الاقتصادية المشار إليها ، فضلاً عن بعض النظم المتشدقة بالإسلام .

رابعاً : برغم خطورة الدور الذى تمارسه تلك الجماعات على كافة الأصعدة؛ تتبارى أحزاب المعارضة وتتنافس فى مغازلتها واسترضائها . ونظراً لعدم وجود حزب أصولى معلن يؤطر العمل السياسى لهذه الجماعات ؛ فقد توزعت قطاعات منها ـ وخاصة القيادات القديمة ـ بين تلك الأحزاب . ووصل تغلغلها إلى حد احتواء بعض هذه الأحزاب وتعديل برامجها السياسية وفقاً للمنظور الأصولى ، وخاصة حزبى الأحرار والأمة . كما لم تعدم الهيمنة على حزب العمل الذى تحول بالكامل إلى بوق لأيديولوچيتها . وحتى حزب التجمع اليسارى يتبارى فى استرضاء التيار الدينى تحت شعار استقطاب العناصر المعتدلة والمستنيرة . بل إن الكثيرين من المفكرين الماركسيين أعلنوا توبتهم وتبنوا

الأطروحات الأصولية . وحتى الحزب الحاكم كرس صحيفة " اللواء الإسلامى " تعبيراً عن تمسحه بالإسلام ، فضلاً عن المبالغة فى وضع البرامج الدينية فى وسائل الإعلام المسموعة والمقروءة والمرئية ..!

إن تعاظم ظاهرة " الإسلام السياسى " فى الثمانينات لا يمكن أن تفسر إلا فى إطار تفاقم الأزمة الاقتصادية ـ الاجتماعية من ناحية ، وهيمنة بعض القيادات الأصولية على قطاعات عريضة من النشاط الاقتصادى وخاصة المالى عن طريق البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال .

وبديهى أن يتعاظم خطر التيارات الدينية المتطرفة خلال التسعينات ، نظراً لحدوث متغيرات كبرى دولية وعربية ومحلية . فقد أتاح انهيار الاتحاد السوفياتى ودول الكتلة الشرقية للتيار الأصولى مزيداً من القوة والفاعلية كنتيجة لإضعاف القوى الاشتراكية العربية والمحلية .

كما أن حرب الخليج وتشكيلها انتكاسة للأحزاب القومية ؛ جعل الساحة مهيئة للتيارات الأصولية لتنفرد بريادتها . هذا فضلاً عن تعاظم تأثير الثورة الإيرانية وتبنيها مبدأ تصدير الثورة الإسلامية داخل دول العالم العربى بتقديم المعونات الحالية فضلاً عن السلاح .

بالمثل أفضت نجاحات بعض الحركات الأصولية فى بعض بلدان العالم العربى ـ كالجزائر وتونس والسودان ـ إلى دعم مواقف الأصوليين المصريين . ولسنا بحاجة إلى التذكير بتعاون التيارات الأصولية فى العالم العربى وفق مخططات مشتركة تستهدف إحياء الخلافة الإسلامية .

كل ذلك يفسر لماذا تعاظم خطر التيار الأصولى فى مصر أخيراً ، بحيث نجح

فى تدبير بعض حوادث الاغتيال السياسى لبعض رجالات الدولة ومفكريها العلمانيين . كما يفسر تطاول هذه الجماعات بالاعتداء المخطط على الأقباط والسياح الأجانب بهدف إضعاف النظام الاقتصادى تمهيداً للقضاء على النظام السياسى .

وقبل عرض مستقبل هذا التيار على خريطة العمل السياسى فى مصر ؛ من المفيد أن نعدد بعض الخصائص العامة التى تميز الإطار الفكرى لتلك الجماعات الدينية المتطرفة .

أولاً : عجزها عن تقديم برنامج سياسى متكامل يتصدى لمشكلات المجتمع المتفاقمة . ويرجع ذلك إلى الطبيعة الماضوية الإحيائية في فكرها السياسى . والتى تتجاوز القوانين الموضوعية لحركة التاريخ ، وبالتالى فإن طرح صيغة الشريعة الإسلامية كعلاج لهذه المشكلات محض تهويم هولامى نظراً لعجزها عن فهم مفهوم الشريعة . ولا أدل على ذلك من الخلافات الجوهرية فى التصورات السياسية لمنظرى تلك الجماعات ؛ تلك التى تصل إلى حد التناقض .

ثانياً : تأسيساً على ذلك ، وهرباً من مواجهة الواقع ؛ تعول تلك الجماعات على الأمور الهامشية والثانوية كمشكلة الحجاب والنقاب وما شابه .

ثالثاً : الموقف العدائى التخريبى من المجتمع وذلك بالنظر إليه باعتباره " جاهلية " ومن هنا يمكن تفسير آلية التكفير للمخالفين ؛ وتقسيم المجتمع وهمياً إلى ثيوقراطيين وعلمانيين ، واتهام العلمانيين بالإلحاد والمروق .

رابعاً : رفض العلوم والفنون والآداب ؛ باعتبارها مأخوذة عن الغرب الملحد والنظر إليها " كعلم لا ينفع " . كذا رفض الدساتير والقوانين الوضعية والعودة

للتراث الفقهى كبديل ؛ متعامين عن قوانين التغير والتطور .

في ضوء ذلك يمكن استشراف مستقبل هذا الفكر المتطرف فى مصر .

وأول ما يُلاحظ فى هذا الصدد ، أن ظاهرة التطرف الدينى ظاهرة عابرة ودخيلة على تدين المصريين المعتدل والمتسامح . ومن ثم يعد التطرف استثناءً للقاعدة العامة ، ولسوف يختفى باختفاء الظروف الموضوعية التى أفرزته ، أعنى بعلاج المشكلات الاقتصادية والاجتماعية .

يُلاحظ كذلك أن محاولة إحياء الماضى وإلباسه الحاضر والمستقبل ؛ أمر يتنافى مع طبائع الأشياء . فقوانين التاريخ البشرى كفيلة باحتواء " الماضوية " حتى لو كانت ـ ولم تكن بالفعل ـ " عصراً ذهبياً " . فللحاضر معطياته الخاصة والكامنة فى بنيته .

إن عدم الفهم الحقيقى لرسالة الدين وعجز تلك التيارات عن فهم الدين نفسه أمر يحكم عليها " بالإعدام " . ناهيك عن تحويل الدين إلى أيديولوجية سياسية وعجز رجال الدين ـ تاريخياً ـ عن إنجاز تحولات وتأسيس دول ؛ نظراً لحدة الخلافات فى التصورات والتأويلات وما يسفر عنه من فرقة وتشرذم بين الجماعات الدينية نفسها . وتجربة الخوارج فى التاريخ الإسلامى تنهض دليلاً على ذلك .

والسؤال الأخير : كيف يمكن تحاشى الكارثة ؟ أو ما هو الحل نحو تحجيم القوة المتنامية لتلك التيارات ؟

الحل فى نظرى يكمن فى إيجاد مخرج من الأزمة الاقتصادية الاجتماعية . لو حدث ذلك لفقدت هذه الجماعات الأساس الذى أفرزها ، ولانتفت الظواهر

المرضية الأخلاقية التى ارتبطت بالأزمة .

وحتى يتحقق ذلك فعلى النظام القائم أن يُرَشِّد سياساته وأن يسمح لهذه الجماعات بتكوين حزب ليمارس نشاطه علناً لا فى السراديب والدهاليز . وأن يطور الأزهر نفسه بما يجعله قادراً على طرح الفكر الإسلامى المستنير كبديل .

أما قوى المعارضة ؛ فلتعلم أن خطر هذه التيارات المتطرفة يهددها جميعاً . وأن تغلغل الفكر الدينى المتطرف داخلها كفيل باحتوائها والإجهاز عليها . فلتكف عن سياسة المغازلة والخوف لتفتح حواراً إيجابياً مع هذه الجماعات من أجل تعريتها وإشهار إفلاسها الفكرى أمام الجماهير .

وأخيراً على العالم العربى أن يناضل للإنعتاق من تبعيته للغرب الذى يعد مسئولاً أول عن ظهور وتعاظم المد الدينى ؛ عن طريق عدائه للقوى الوطنية الراديكالية وإثقاله الدول العربية بالديون التى تحول دون وجود تنمية عامة ومخططة تقدم الحلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية المتفاقمة .

إن خطر المد الدينى المتطرف يهدد الدول العربية جميعاً ؛ لذلك فلا مناص من التنسيق لمواجهة هذا الخطر . فهل من جهد جماعى وطنى وقومى لمواجهة الكارثة ؟



العالم الإسلامي في نظر الغرب
بين الدين والسياسة

فى كتابه الهام " إنتهزوا هذه الفرصة " كرس الرئيس الأمريكى الأسبق " ريتشارد نيكسون " فصلاً كاملاً عما يجب أن تكون عليه سياسة الولايات المتحدة إزاء العالم الإسلامى . والحق أن الرئيس نيكسون يعتبر من أكثر الساسة المعاصرين فهماً للسياسة نظراً للإلمام الواعى بالتاريخ وحركة صيرورته . هذا فضلاً عن بعد نظر وحصافة تجعل منه رجل " استراتيجية " يتميز عن الرؤساء الأمريكان السابقين واللاحقين ذوى السياسات الممعنة فى الذرائعية " البرجماتية " . وحسبنا أنه كان العراب الأول للإنفتاح على الكتلة الشرقية ؛ بحيث شكل هو وساعده الأيمن " هنرى كيسنجر " حجر الزاوية فى تداعى وانهيار الكتلة الشرقية.

ما يعنينا أن كتابه الجديد الذى أشرنا إليه يمثل مؤشراً استراتيجياً للسياسة الأمريكية ومفتاحاً لفهم العالم بعد التحولات الجذرية الأخيرة التى أفضت إلى تفرد الولايات المتحدة بالدور القيادى فى النظام العالمى الجديد .

ما يعنينا أكثر هو سمة الإنصاف للإسلام والمسلمين خصوصاً فى مرحلة تشهد تدهور العالم الإسلامى سياسياً وحضارياً ؛ كاسراً بذلك حلقة العداء الصريح والمعلن والمستبطن التى تضمنتها الرؤية الاستشراقية التقليدية والموروثة عن الكنيسة " القرو ـ وسطوية " المعادية للإسلام والمسلمين .

قوام هذه الرؤية الجديدة ـ كما ضمنها نيكسون كتابه ـ هى ثقل العالم الإسلامى جغرافياً وديموغرافياً فضلاً عن أهميته الاستراتيجية وميراثه الحضارى . لقد خالف النظرة الاستراتيجية التقليدية القائلة بأن " الحضارة العربية الإسلامية مجرد نقل ومحاكاة عن الأنموذج الغربى " ، وأحل محلها نظرة منصفة تجعل من هذه الحضارة بؤرة إبداع وابتكار . كما فطن إلى أهمية استيعاب تراث

الإسلام فى سياسات منصفة لحل مشكلات العالم الإسلامى تماشياً لتحول " بؤرة الإبداع" إلى " مقبرة " .

لقد ندد بالنظرة القديمة التى ترى فى المسلمين " متوحشين " لا يؤمنون بالعلم ويفتقرون إلى المنطق ؛ يعادون الغرب على طول الخط تأسيساً على دوافع دينية فى العقيدة الإسلامية . كما حاول تبرير ما جرى من حروب بين العرب وإسرائيل واختطاف الرهائن وغيرها من الأحداث التى وصفت " بالإرهاب الدولى " على أنها ردود أفعال طبيعية لسياسات غربية معادية للمسلمين تتسم بالعنصرية والظلم .

بالمثل نظر إلى ظاهرة " التطرف الدينى " الإسلامية باعتبارها نتيجة ظروف وضغوط اقتصادية واجتماعية صعبة أسهم الغرب فى خلقها نتيجة سياسته الاحتكارية الإستغلالية . وأثنى على ظاهرة التدين عند المسلمين باعتبارها رباطاً وثيقاً لنزعة حضارية إسلامية متسامحة . ورفض وجهة النظر الغربية التى ترى فى هذه النظرة الخاطئة تركيزها على كون الفتوحات الإسلامية ارتكنت إلى السيف، وإهمالها المآثر الحضارية المشعة التى أسهمت فى إخراج أوربا المظلمة إلى عصر النهضة .

لقد عدد نيكسون ـ بمنطق المؤرخ ـ أفضال المسلمين على ازدهار العلوم والفنون والآداب التى صاغت " عقلية " حضارية مستقلة قامت بدور واضح فى العصر الحديث فى عدم انحياز المسلمين إلى أى من المعسكرين الشرقى والغربى . تأسيساً على ذلك؛ نصح الرئيس نيكسون ساسة الولايات المتحدة المعاصرين باستثمار هذه " العقلية " فى ترسيخ السلام والأمن فى العالم . وفى هذا الصدد أبرز دور مصر العربى والإسلامى المعتدل فى قيادة دول المنطقة ، ودعا إلى

مؤازرة " نظامها " القادر على الإفادة من مآثر الماضى للإسهام فى صياغة الحاضر؛ ضارباً بذلك المثل فى الإخاء الإسلامى ـ المسيحى الذى يشكل نغمة دائمة فى التاريخ المصرى . كما نوه بخطأ التعويل على " سياسة واحدة إزاء عالم إسلامى " واسع يغص بالإثنيات والمذهبيات فضلاً عن المعطيات السياسية والثقافية المتعددة .

والأخطر من ذلك كله معارضة نيكسون لما يسمى بسياسة " التحالف الأمنى" فى منطقة الشرق الأوسط التى يعول عليها الغرب" لأن رمال الصحراء امتلأت بجثث وجماجم نتيجة الأحلاف السياسية والعسكرية السابقة". لقد نحى باللائمة على سياسة الرؤساء السابقين الذين كانوا من وراء " الحلف المركزى ونظريات أيزنهاور وكارتر وريجان الاستراتيجية " . كما سخر من خرافة " الحد من سباق التسلح " للإبقاء على " الوضع الراهن " فى المنطقة ، نظراً للحاجة الماسة لتغيير هذا الوضع وفق معايير إنسانية وأخلاقية لا مصالح استراتيجية . ونوه بأن محاولة تكريس "الوضع الراهن" يضع " قنابل موقوتة " يمكن أن تنفجر فى أية لحظة لتطيح بالاستقرار فى المنطقة ومن ثم بالمصالح الأمريكية نفسها .

تلك صورة عجلى لرؤية الرئيس نيكسون كما ضمنها كتابه سالف الذكر . وهى رؤية مستمدة من إلمام واع بحقائق التاريخ . وهى لا تعالج قصور السياسات الأمريكية، ذات الطابع " الإجرائى " و " التجريبى " والبراجماتى " فحسب ، بقدر ما تستهدف إعادة تقديم صيغة عادلة وعقلانية لنظرة الغرب المسيحى إلى الشرق الإسلامى.

وتتصدى هذه الدراسة لمحاولة رصد وتطور تلك النظرة فى ضوء حركة

التاريخ السياسى للعلاقات بين الشرق والغرب ، كذا من خلال إعادة تقويم حركة الاستشراق باعتبارها تستوعب الإطار المعرفى لتلك العلاقات .

وننوه بأن معالجة موضوع كهذا يتطلب إفراد مجلدات ؛ نظراً لكثرة ما كتب عن ظاهرة الاستشراق من خلال وجهات نظر متعددة ومتناقضة . لقد كتب المستشرقون الكثير عن تاريخ الشرق وأنماط تفكيره وتراثه المعرفى والحضارى . كما وأن المؤرخين العرب المحدثين والمعاصرين أولوا موضوع الاستشراق عناية خاصة ؛ رصداً وتقويماً. فمنهم من بهر بجهود المستشرقين فى خدمة التراث العربى الإسلامى ، ومنهم من يشكك فى تلك الجهود إلى حد الرفض والتجريم . لكن نظرة موضوعية قمينة بالكشف عن مبالغة الاتجاهين معاً . فلا ينكر ـ إلا جحود ـ ما قدمه المستشرقون من خدمات جلى للتراث العربى الإسلامى ؛ سواء فى الكشف عن مظانه وتحقيق مخطوطاته وتكريس المعاهد العلمية والأكاديمية لدرسه وبحثه . هذا فضلاً عن التأليف فى المعاجم والفهارس وتكريس دوائر المعارف والدوريات العلمية ، وعقد الندوات والمؤتمرات التى تعالج قضايا التراث العربى الإسلامى وإشكالياته .

كما وأن أصحاب الاتجاه المعارض لم يخطئوا على طول الخط ؛ فثمة اعتراضات مشروعة وموضوعية ، تدين الاستشراق على الأقل فى رؤاه ومناهجه فضلاً عن مصداقية إنجازاته ، وأخيراً فى أهدافه وغاياته .

على أن حقيقة هامة غابت عن الاتجاهين معاً ، وهى تعميم الحكم على الإستشراق باعتباره ظاهرة موحدة دون تمييز بين مدارسه المختلفة . كما وأن هذه الأحكام التعميمية تفتقر إلى " التاريخية " حين تمدح أو تقدح ، تنبهر أو ترفض النتاج المعرفى للحركة ؛ بمعزل عن فهم طبيعة نشأتها وصيرورتها واختلاف رؤى

ومناهج أصحابها باختلاف الزمان والمكان .

كل ذلك شكل حافزاً لإفراد هذه الدراسة التى تستهدف الكشف عن تلك المفارقات سواء فى جانبها المعرفى أو السياسى والإديولوچى . والأهم من ذلك إبراز النتائج الوخيمة لتلك الأحكام المجانية التى يتجاوز تأثيرها الحكم على الماضى بل تعمل فى تضبيب المعرفة المتعلقة بتراث وظف ولا يزال لخدمة أغراض سياسية فى المحل الأول . ولما كانت حركة الإستشراق منذ نشأتها تعبر عن نظرة الأوربيين للعالم الإسلامى ؛ فإن معرفتها والوقوف على غاياتها تستحق البحث والدراسة ؛ خاصة وأن الواقع العربى المعاصر يمور بتيارات متباينة فى موقفها من الغرب بثقافاته وسياساته ؛ تلك المواقف التى تنطوى على " مفارقات " تخلط بين الأعداء والأصدقاء . ولا أقل من ضرب مثال ينم عن غياب وعى " النخبة المفكرة " . فقد ساد الاعتقاد بأن الغرب الإمبريالى ــ وهو الخصم التاريخى ــ يمثل الحليف والصديق . فى نفس الوقت يجرى التشهير بالحلفاء والأصدقاء الإشتراكيين ..!!

لا نملك تفسيراً لهذه المفارقة فى " تقديس الجلاد " و " تكفير الصديـــق " إلا بالرجوع إلى " فرويد " فى نظرياته عن " السادية والماسوشية " . والإسترسال فى تبيان هذه المفارقة على الصعيد السياسى يشكل فى حد ذاته ضرباً من " اجترار الألم " الذى يتجرعه المثقفون الثوريون صباح مساء .

وما يعنينا هو استقصاء هذه المفارقة على الصعيدين الإيديولوچى والإيبيستيمولوچى . ونقتصر فى هذا الصدد على تتبع طبيعة حركة الاستشراق الغربى والكشف عن التبعية الثقافية للكثيرين من المفكرين العرب المتأثرين بالاستشراق الغربى والمتحاملين على الاستشراق فى العالم الاشتراكى ؛ إلا لأن

الغربيين " أهل كتاب " والاشتراكيين ملاحدة ..!!

لن نستطرد طويلاً فى الحديث عن نشأة الاستشراق الغربى ؛ فقد كفانا الأستاذ إدوارد سعيد [1] عناء المهمة . ونكتفى بالقول بأن الاهتمام بالإسلام والمسلمين فى الغرب جرى لغرض معرفى غير برىء ؛ من أجل الحاجة إلى معلومات جغرافية وتاريخية ، إثنية ودينية عن العرب والمسلمين تمهيداً لاستعمار بلادهم . ولقد أفاد المستشرقون من الكتابات اليونانية والرومانية والبيزنطية التى كانت تنظر للشرق نظرة دونية . يتجلى ذلك فيما صنف هيرودوت واسترابون وديوكاسيوس وبلايني ويوسبيوس وغيرهم . لقد كتب هؤلاء معارفهم عن الشرق فى مناخ تشبع بالعداء والصراع التقليدى بين الشرق والغرب . لقد نظر هؤلاء إلى الشرق باعتباره موطن " المتبربرين " . وحتى مصر الفرعونية وبلاد الشرق الأدنى التى شهدت حضارات مزدهرة نقل عنها اليونان ؛ لم تسلم من تلك النزعة . ولم تكن بلاد العرب فى نظرهم إلا صحراء قاحلة يسكنها أجلاف البدو . وكما استترت حركة الاستعمار الأوربى بدعاوى نشر الحضارة والمدنية إخفاء للأطماع التوسعية ؛ كانت حروب اليونان والرومان والبيزنطيين مع المشارقة تحمل نفس الدعاوى . ففى الوقت الذى أعلن فيه الإسكندر المقدونى عن تبنيه مشروعاً " لزواج آسيا من أوربا " ؛ كان أستاذه أرسطو يعلن عن مشروعية استرقاق الآسيويين . بالمثل لم تكن حملات السلوقيين والبطالمة والرومان والبيزنطيين إلا للإستيلاء على بلاد العرب موطن البخور والعطور والمتحكمة فى تجارة التوابل بين الشرق والغرب ؛ برغم تشدقهم بأن حروبهم لم تندلع إلا لنشر الثقافة الهللينية .

ثم كان ما كان من ظهور الإسلام ونجاح المسلمين سياسياً وعسكرياً فى تحرير

آسيا وشمالى أفريقيا . كانت تلك الفتوحات " لطمة كبرى " للغرب المتخلف الناعس فى أحلام اللاهوت . ولعل هذا يفسر تحامل مؤرخى الغرب على الإسلام والمسليمن خصوصاً بعد نجاحهم فى غزو أوربا من الوسط والغرب .

لقد لونت المسيحية معارف الغرب عن الإسلام والمسلمين ؛ فاعتبروا الإسلام نحلة ممسوخة من نحل المسيحية الشرقية ، ونظروا إلى نبى الإسلام باعتباره دجالاً وأفاقاً وكذاباً . أما المسلمون فهم كفرة متبربرين . ولا تزال لفظتى Saracens ، Moors تحمل هذه المعانى فى المعاجم الأوربية .

وتأتى الحروب الصليبية لتعمق تلك الرؤية المتجنية ، خاصة وأن دوافعها التوسعية قد تدثرت برداء المسيحية ولواء الصليب .

لقد رأى " ساوزرن " فى محمد " ص " " ساحراً هدم الكنيسة فى أفريقيا والشرق عن طريق الخديعة وضمن نجاحه بإباحة " الاتصالات الجنسية " .. !!

ووصفه غيره بأنه " زير نساء " . لذلك استحق فى نظر " دانتى " ـ صاحب الكوميديا الإلهية ـ أن يوضع فى الدرك الأسفل من النار ..!!

أما الإسلام فكان من وجهة نظر الكنيسة " بدعة شاعر مصاب بالصرع"..!! إنتحل عقائده من أصول وثنية ومسوخ يهودية ونصرانية .

هكذا تبدو وجاهة العامل الاجتماعي ـ السياسى فى تفسير نظرة الغرب إلى الإسلام والمسلمين فى العصور الوسطى . تلك النظرة التى تلونت ظاهرياً بالدين وعبرت فى الحقيقة عن فشل المشروعات التوسعية الأوروبية فى الشرق .

إن سيادة النمط الإقطاعى فى أوربا كان من وراء غلبة اللاهوت الكنسى الذى ضبب معارف الغرب عن الشرق .

وبديهى أن تتعدل تلك النظرة بعد الثورة البرجوازية فى أوروبا ؛ خصوصاً بعد أن تأثرت النهضة الأوربية بالكثير من معارف الحضارة العربية الإسلامية . يظهر ذلك فى كتابات " أيبلارد "، و" ألبرتو الكولونى " و " سيجر البرابانتى" الذى أسس مدرسة كرست لدراسة أفكار الفيلسوف العربى إبن رشد .

ولعل ذلك يفسر كتابات " ريتشارد سيمون " و " رولان " و " بيير بيل " و "ڤولتير" [٢] وغيرهم ممن نظروا إلى الإسلام باعتباره ثورة تنطوى على مضامين أخلاقية واجتماعية نبيلة .

ثم عادت الرؤية الكنيسية المتحاملة على الإسلام بعد تحول البرجوازية إلى رأسمالية استعمارية . فقد تطلعت الرأسمالية إلى التوسع والهيمنة على العالم الإسلامى عن طريق الغزو والإستيطان . واستلزم تحقيق ذلك الحصول على معلومات ومعارف عن العالم الإسلامى .

لذلك تأسست حركة الاستشراق فى انجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا ؛ حيث جرى إعداد باحثين يجيدون اللغة العربية بلهجاتها المتنوعة ويحيطون بمعلومات أولية عن الإسلام ويتنكرون فى لباس عربى تحت أسماء عربية . ثم جاسوا خلال العالم الإسلامى ينقبون ويبحثون عن كنوز تراثه . وقد أسفرت جهودهم عن كشف الكثير من المظان التراثية التى انكبوا على دراستها . تلك الدراسات التى توخت هدفين هما :

(١) تقديم أبحاث علمية دقيقة وصحيحة عن العالم الإسلامى ليفيد منها الساسة الأوربيون فى مشروعاتهم الاستعمارية .

(٢) تقديم التراث العربى الإسلامى بنظرة شوهاء تكرس العرقية والطائفية

والإقليمية بين الشعوب العربية والإسلامية . ولا غرو فقد كان معظم هؤلاء المستشرقين من أمثال " ليوتى " و" لورنس " و" تيراس " وغيرهم من رجال الإدارة فى المستعمرات .

وليس جزافاً أن تتمحور دراسات المستشرقين الغربيين حول مباحث بعينها كالإثنيات والطوائف والملل والنحل والتصوف وما شاكل ذلك من الموضوعات التى تستهدف تضبيب الوعى العربى بما يساعد على تكريس السياسات الإستعمارية . وعلى سبيل المثال إنطلقت مقولات هؤلاء المستشرقين من أفكار وفرضيات خاطئة ، كمقولة " الأوربة " و " مركزية الحضارة " و " جدب العقلية السنامية " وماشابه . فأشاعوا أن الحضارة الإسلامية مجرد نقل ومحاكاة للكلاسيكيات ، وأن الإسلام نفسه " نحلة من نحل المسيحية الشرقية " ، وأن الفلسفة الإسلامية مسخ للأفلاطونية المحدثة ، وأن الفقه الإسلامى محاكاة مسطحة للقانون الرومانى ، والحديث النبوى متأثر بالغنوصية ، وأن القرآن الكريم نتاج خيال بدوى مريض ، وأن الفن الإسلامى محض زخارف ليس إلا [٣] .

ورغم كثرة ما كتبه المستشرقون الغربيون من دراسات عن الإسلام كعقيدة وشريعة وحضارة ؛ إلا أن هذا النتاج الضخم تلون بصبغة " مسيحية ثأرية " ترى أن المسلمين فصموا الوحدة الحضارية لعالم البحر المتوسط . ودراسات "هنرى بيرين " فى هذا الصدد ما زالت تؤثر فى كتابات المستشرقين الرأسماليين . ونتلمس أصداءها واضحة فى كتابات " جوتييه " و " چورج مارسيه " اللذين يحملان الإسلام مسئولية إثارة الحمية العصبية والنعرات العنصرية . كذا عند المستشرق " لامانس " الذى ذهب إلى أن " محمداً فضلاً عن معايبه كان دينه معبراً عن البداوة " .

أما " نولدكه " فقد رأى فى دعوته " حصاد نوبات من الصرع " ، فى حين ردها " مرجوليوث " إلى الشعوذة والدجل ، بينما يرى " سنوك هرغرنه " أنها نتاج "هيستيريا عرفت باسم الشوتلاين" ..!!

ومن أجل تكريس التخلف والتبعية ، إنبرت كتابات الاستشراق الغربى تنظر لفصل الشرق الإسلامى عن مغربه ؛ ناهيك عن إثارة السخائم الإقليمية والشعوبية داخل أقطاره .

أما ما تعلق بتبرير " الطائفية " و " الأقليات غير الإسلامية " ومشكلات الحدود ، فقد أفاض المستشرقون الغربيون من أمثال "آلفرد بل " و " دوزى " و " چوليان " فى الكتابة عنها . ناهيك عن كتابات " هاملتون جب " عن "التفسير النسمى للتاريخ الإسلامى " ، وكتابات " بلنت " الذى رسم صورة منفرة "لإسلام متخلف " .

وبعد انحسار موجة الاستعمار الغربى واستبدالها " بالإمبريالية " بما تعنيه من هيمنة اقتصادية وتبعية ثقافية ؛ تطورت أساليب الإستشراق الغربى تمشياً مع الأوضاع الجديدة ؛ وإن استهدفت نفس الأهداف .

وقد أفاد هذا " الإستشراق الجديد " من سابقه التقليدى وطوره فى صيغة "بيوت الخبرة " للحكومات والشركات المتعددة الجنسية وسائر المؤسسات الإمبريالية ذات المصالح فى العالم الإسلامى .

يشهد على ذلك مؤتمر عقد فى جامعة " هل " تحدث فيه المستشرق اليهودى "برنارد لويس" عن " الإثنية واللون فى الإسلام " حاول من خلاله إثبات ممارسة التمييز العنصرى على مدار مراحل التاريخ الإسلامى . كذا ما كتبـــــه

" جب " و"بودين" عن المجتمع الإسلامي والغرب ، حيث حاول المؤلفان تزكية " الطبيعة الفسيفسائية " للمجتمعات الإسلامية المعاصرة كمفتاح لفهم واقعها فى إطار البنى القبلية والإثنية والطائفية ؛ ضاربين صفحاً عن الطرح العلمى على أساس نظام الطبقات. بل تماديا إلى أبعد من ذلك منظرين ومدافعين عن " النظم الثيوقراطية " باعتبارها الأنموذج الأمثل لتحقيق " الإستقرار " فى العالم الإسلامى.

وقد انتقد الأستاذ " روچرز أوين " ـ وهو مستشرق غربى منصف ـ هذه الرؤية ودعا إلى معالجة ماضى وحاضر العالم الإسلامى وفق المنظور الطبقى فى إطار ما طرحه " ماركس " عن مجتمعات ما قبل الرأسمالية " .

بالمثل انتقد المستشرق "بيتر جران" حيل الاستشراق الغربى المعاصر ـ والأمريكى خصوصاً ـ المتعاون مع الصهيونية ، وفضح ودحض مناهجه الخاطئة البراقة مثل "السلوكية" و"التعادلية" .

ولما اندلعت الثورة الإيرانية معبرة عن أنموذج إسلامى ثورى إجتماعى ؛ أصاب الهلع دوائر الاستشراق الغربى وقد فطن إلى ذلك الأستاذ "إدوارد سعيد " [٤] وذهب إلى أن " الإسلام الجديد " Neo Islamism يشكل الآن الخطر الأول المهدد لمصالح الغرب الإمبريالى وذلك قبل انهيار الشيوعية العالمية . وهذا يفسر انشغال الدوائر الإمبريالية بمراجعة موقفها ومناهجها فى مواجهة هذا الخطر الداهم الذى كان من قبل فى نظرهم " أداة تخدير " للشعوب الإسلامية . واستنت فى ذلك أسلوباً جديداً مخادعاً فحواه الاستعانة بالدوائر العلمية العربية والإسلامية للقيام بدراسات مشتركة مع مراكز الدراسات والأبحاث الأوربية والأمريكية ـ والتى لم تبرأ من النفوذ الصهيونى ـ

عن واقع المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة . ومن أسف أن الكثيرين من الأكاديميين العرب ـ والمصريين على نحو خاص ـ تورطوا فى التعامل مع هذه الدوائر المشبوهة ، الأمر الذى يجعلنا لا نتورع عن وصمتهم " بالتجسس الأكاديمى " (٥) .

كما تورطت الكثير من المؤسسات الدينية فى العالم الإسلامى فى القيام بذات الدور حين تبنت مخططات إمبريالية معرفية تنادى بضرورة " أسلمة العلوم". فاضطلعت نخبة من مشايخ الأزهر وفقهاء الخليج وباكستان تدعو لهذه الظاهرة الخطرة وتعقد المؤتمرات والندوات العلمية ؛ دون أن تدرك خطورتها على العلم والدين فى آن .

إن محاولة الاستشراق الإمبريالى الجديد لتطويع الإسلام وتطويقه وتوظيفه فى تكريس التبعية والتخلف ؛ كانت كذلك من وراء إصدار سلسلة من الكتب تقدم الإسلام بصورة شوهاء وإن غلفت بغطاء قشيب (٦) .

ولعل من أوضح الأمثلة الدالة فى هذا الصدد ؛ الدور الخطير الذى يقوم به المفكر الفرنسى " روچيه جارودى " الذى ادعى إعتناق الإسلام ، وقوبل بحفاوة وتكريم من قبل الجهات الدينية التى روجت لكتاباته بعد ترجمتها إلى اللغة العربية . وتناقلت وكالات الأنباء وأجهزة الإعلام تصريحاته عن " الإسلام كدين للبشرية فى المستقبل ". ولم يفطن أحد إلى دوره الخبيث لهدم الإسلام من الداخل (٧) ، حين طرح فكرة عقد حوار بين الأديان السماوية على أرض " الأندلس " ؛ باعتبارها جميعاً تنهل من معين واحد هو الحنيفية ..!!

وينبه الكاتب إلى أن بدعة جارودى ليست جديدة ؛ بل سبقه إليها مستشرق اسكتلندى وأخرى يهودية فى كتاب مشترك عنوانه " الهاجرية " حاولا من

خلاله التدليل على كون الإسلام امتداداً لليهودية [٨] .

يتضح من هذا العرض السريع صورة الإسلام والمسلمين فى نظر المستشرقين الغربيين ؛ وهى صورة تنطق بالحقد والتحامل والمغالطة وتحيد عن الموضوعية .

فماذا إذن عن موقف الاستشراق الإشتراكى ؟

لعل من المفيد أن نعرف بتاريخ اهتمام الإستشراق السوفييتى بالتراث العربى الإسلامى ؛ الذى تجاهله المؤرخون والدارسون من العرب المحدثين .

إهتم الروس بهذا التراث قبل قيام الثورة البلشفية . ففى عام ١٨٠٠ م أدرجت اللغات الشرقية ضمن مناهج الدراسة الجامعية . فجامعة قازان تبنت دراسة اللغة العربية فى عام ١٨٠٧ م ، ثم لحقت بها جامعة موسكو عام ١٨١١م . وبعد قيام الثورة البلشفية عام ١٩١٧ م تطور الاهتمام بالتراث العربى الإسلامى خاصة ما تعلق منه بشعوب الجمهوريات الإسلامية فى الإتحاد السوفييتى . ففى لينجراد أسس معهد اللغات الشرقية الذى أشرف عليه المستشرق الكبير "كراتشوفسكى " . وفى موسكو أنشىء معهد مماثل عام ١٩٢٠ م ، ألحق بمجمع العلوم السوفييتية منذ عام ١٩٣٠ م . وأدخلت اللغة العربية فى جميع المعاهد والكليات التى جرى إنشاؤها منذ ذلك التاريخ . ثم انتشرت حركة الاستشراق خارج الجامعات والأكاديميات لتشغل الأوساط الأدبية والعلمية التى أصدرت الدوريات والفهارس ودوائر المعارف ، وترجمت عشرات الكتب فى شتى مناحى التراث العربى الإسلامى إلى اللغة الروسية .

كما أسست المكتبات وزودت بمئات الآلاف من المخطوطات والكتب الإسلامية النادرة . وعجت المتاحف بالآثار الإسلامية العربية منها والفارسية

والتركية ، فضلاً عن البرديات . كما ترجم القرآن الكريم عدة مرات إلى عدد من اللغات المتداولة فى الاتحاد السوفييتى .

وقد واكب ذلك حركة تأليف واسعة فى التاريخ والحضارة العربية الإسلامية، تختلف فى مناهجها ورؤاها وغاياتها عن دراسات الاستشراق الغربى، كما سنوضح فيما بعد .

بالمثل جرى الاهتمام فى دول أوربا الشرقية والصين الشيوعية بالتراث العربى الإسلامى جمعاً وتصنيفاً وفهرسة وتأليفاً .

ولعل من المفيد التنويه بأن هذه الجهود استهدفت بالدرجة الأولى الغاية المعرفية على خلاف الإستشراق الغربى الذى كرس لخدمة المشروعات التوسعية الإستعمارية . لذلك فعلى الرغم من سبق الإستشراق الغربى للشرقى زمنياً وتفوقه من حيث النتاج الكمى ؛ إلا أن الأخير بزه من حيث النوعية والكيف ؛ أعنى الإلتزام بالموضوعية والحياد والبعد عن الهوى .

أما عن نظرة الاستشراق الاشتراكى للإسلام والمسلمين ؛ فجد مختلفة سواء فى المنهج أو الهدف . وهذا الاختلاف لا يرجع لاختيارات فكرية بقدر كونه إفرازاً لواقع اجتماعي ـ سياسى . فإذا كان الموقف الاستعمارى الإمبريالى متسقاً فى جوهره مع مراحل تطور المجتمعات الغربية ـ إقطاعية ـ برجوازية ـ رأسمالية ـ فإن موقف الاستشراق الإشتراكى المتعاطف مع الإسلام والمسلمين كان نتيجة رؤى إديولوچية وإبستمولوچية عامة أفرزها نمط الإنتاج الاشتراكى .

فالثابت أن ظروف المجتمعات الإسلامية إبان ظهور الفكر الماركسى كانت تعارك أزمة . ونرى أن هذه الأزمة تمتد جذورها إلى القرن السادس الهجرى

حيث أجهضت الصحوة البرجوازية لتسود الإقطاعية العسكرية وما واكبها من انهيار الحضارة العربية الإسلامية . تلك الأزمة التى مهدت للرأسمالية الأوربية بسط هيمنتها على معظم أرجاء العالم الإسلامى .

كان الاستعمار الإستيطانى بمثابة تكريس لهذه الأزمة وتعقيد خيوطها . لكن من ناحية أخرى أفرز حركات التحرر الوطنى كنقيض موضوعى . وغنى عن القول أن البلدان التى شهدت تطبيق الاشتراكية العلمية كانت تعيش ذات الأزمة تقريباً . ومعلوم أن الفكر الماركسى كان أيضاً رد فعل لطغيان الرأسمالية وتسلطها . بل إن كتابات ماركس الأولى إنصبت على تحليل ظاهرة الرأسمالية ونقد إديولوچيتها المثالية .

ومعلوم أيضاً أن النظرية الماركسية لم تكن فلسفة تأملية ؛ بقدر ما كانت إكتشافاً لقوانين حركة التاريخ بعد استقراء أمين للتاريخ البشرى . بديهى والأمر كذلك أن يعانق هذا الفكر ويتعاطف مع نضالات الشعوب الخاضعة للإستعمار الغربى .

لذلك حظى العالم الإسلامى باهتمامات المنظرين الأول للفكر الماركسى ومن بعدهم الشراح والإديولوچيين الذين تصدوا لتقديم معارف جديدة عن العالم الإسلامى .

وإذا كانت كتابات " ماركس " و " إنجلز " فى هذا الصدد بمثابة تصورات أولية غير قطعية ؛ فلا يرجع ذلك – فيما نرى – إلى الإهمال بقدر ما يرجع إلى الإفتقار إلى المعلومات ؛ خاصة إذا ما أدركنا أن هذه المعلومات كانت مضببة برؤى المستشرقين الرأسماليين الذين احتكروا معارف العالم الإسلامى بحكم خضوعه للإستعمار الغربى .

لذلك ننبه إلى أن ما ذكره ماركس وإنجلز عن مقولة " نمط الإنتاج الآسيوى " باعتبارها منظومة تفسر تاريخ العالم الإسلامى ؛ أمر يحتاج إلى مراجعة ؛ خاصة وأن النصوص الماركسية فى هذا الصدد بعد ترتيبها تاريخياً تثبت نسبيتها وتحفظها. بل إن النص الأخير – فى عام ١٨٨١ – وإن كان يقول بشىء من خصوصية لهذه المجتمعات ؛ إلا أنه ينتهى إلى إمكانية خضوع تاريخ العالم الإسلامى للقوانين العامة للمادية التاريخية .

وقراءة تلك النصوص جميعاً تنهض الدليل على التعاطف مع الإسلام والمسلمين .

وقبل الإستطراد فى معرفة هذا التعاطف من المفيد أن نتوقف عند مقولة ماركس " الدين أفيون الشعوب " التى برر البعض بها اتهامهم الماركسية بالإلحاد.

ونحن نرى أن ماركس لم يقصد بذلك رفضه للدين ؛ بل على العكس أبرز أثره الإيجابى فى تطور حركة التاريخ . ونضيف بأن مسألة الدين لم تكن شاغلاً لماركس فى إطار هويته " الغيبية " الميتافيزيقية . وذلك لأن الماركسية خلو من أفكار عن الميتافيزيقا . بل هى نظرية وضعية تبحث وتحلل وتفسر الواقع المادى العيانى والتاريخى . وإذا كان ماركس قد تحامل على اليهودية فليس لكونها ديناً سماوياً بقدر ما تنطوى عليه من نزعة عنصرية ، فضلاً عن تحولها إلى حركة مخربة متمثلة فى الصهيونية العالمية .

بالمثل ما كان من الممكن أن يرفض ماركس ما انطوت عليه المسيحية من قيم أخلاقية ودعوة صريحة للإشتراكية ؛ إنما رفض تحولها إلى إيديولوچية دخلت التاريخ ووظفت لتخريب الحضارة الإنسانية . أما عن الإسلام فنعدم وجود نص

واحد فى الأدبيات الماركسية يتحامل على الإسلام أو المسلمين . بل على العكس فطن إلى ما أداه الإسلام على صعيد التربية الأخلاقية للمسلمين . هذا فضلاً عن كونه ثورة إجتماعية أفضت إلى تحولات تاريخية كبرى وإيجابية ؛خصوصاً على الصعيد الحضارى . لم يرفض ماركس إلا التصورات والمعلومات الخاطئة عن الإسلام كما استقرت فى خيالات هردر وهيجل وغيرهما .

وعلى المستوى التاريخى ، بهر ماركس بالحضارة العربية الإسلامية وما أفرزته من مفكرين عقلانيين وماديين كابن رشد وابن خلدون حين صاغ قوانين الجدل والمادية التاريخية .

ولسنا بحاجة إلى إبراز ما قدمه " تولستوى " من دفاع عن الإسلام وحضارته ونبيه وعقائده حتى أن الإمام محمد عبده كتب إليه شاكراً مآثره فى هذا الصدد .

ونكتفى بنص واحد لتولستوى عن الرسول " صلى الله عليه وسلم " حيث يقول :

" لاريب أن هذا النبى كان من كبار الرجال المصلحين الذين خدموا المجتمعات البشرية خدمة جليلة . ويكفيه فخراً أنه هدى أمة برمتها إلى نور الحق وجعلها تجنح للسلام وتكف عن سفك الدماء وتقديم الضحايا . ويكفيه فخراً أنه فتح طريق الرقى والتقدم ، وهذا عمل عظيم لا يفوز به إلا شخص أوتى قوة وحكمة وعلماً . إن رجلاً مثله جدير بالاحترام والإجلال [٩] " .

لقد تبلورت رؤية استشراقية إشتراكية متعاطفة مع الإسلام والمسلمين ، كان من أسبابها الوقوف على الكثير من المخطوطات الأصلية عن العالم الإسلامى

وخاصة فى آسيا الوسطى . هذا فضلاً عن جهود بعض المستشرقين الغربيين اليساريين الذين تصدوا لتصحيح النظرة الكنسية الرأسمالية المتحاملة على الإسلام والمسلمين .

وفى ذلك يقول مكسيم رودنسون : " إن بعض هؤلاء اعتبروا الإسلام فى جوهره عامل تقدم ، بل إن بعضهم اعتنق الإسلام " . ويضيف : " إن اليسار المناهض للإستعمار يذهب إلى حد مباركة الإسلام والإيديولوجيات المعاصرة بالعالم الإسلامى".

ولاغرو فإن عالماً كبيراً مثل " ماسينيون " الذى أثرى الدراسات الإسلامية بتحقيقاته ودراساته وفق رؤية موضوعية وكان قد تعاطف مع الجوانب الاجتماعية فى المسيحية ؛ فإنه أكد هذا التعاطف كذلك مع الإسلام ودعى إلى ضرورة الوفاق والتآخى بين الدينين على أساس انطوائهما على عقائد تقدمية .

ونحن نرى أن تعاطف اليسار الغربى قد بنى على أساس إعتراف الكثيرين بنبوة محمد " ﷺ " إنطلاقاً من قول " القديس أوغسطين " " بالنبوة التوجيهية" .

وقد تجلى هذا التعاطف فى الحوار المستنير الذى دار بين منظرين ماركسيين حول كتاب " دوب " عن " التحول الرأسمالى " . فنجد آراء " يوجين فارغا " و"جودلييه " و " سويزى " ـ وهو أمريكى يسارى ـ تدحض مقولات " هنرى بيرين " الخاطئة والمتحاملة على الإسلام والمسلمين .

ولا غرو إذ أثرى هؤلاء وغيرهم الدراسات الإسلامية بأبحاثهم الجادة . وأنوه فى هذا الصدد بجهود " موتايلنسكى " و " لويسكى " فى الكشف عن تاريخ

فرقة الخوارج . وجهود " بارتولد " فى التأريخ للإسلام بآسيا الوسطى . أما ما كتبه كراتشكوفسكى " عن الجغرافيين العرب ؛ فحدث ولا حرج . وكتابات " بابلييف " عن تاريخ الثورات الإجتماعية فى الإسلام ؛ كذا كتابات " مكسيم رودنسون " و " إيف لاكوست " حول تاريخ الإسلام الاقتصادى والاجتماعى تعد نماذج تحتذى لجيل جديد من المؤرخين العرب اليساريين .

وخير ختام لإثبات وجهة نظرنا عن تعاطف الإستشراق الإشتراكى مع الإسلام والمسلمين وتحامل الإستشراق الإمبريالى عليهما ؛ هو إثبات شهادة مستشرق سوفييتى حجة فى الدراسات الإسلامية ، كذا شهادة مستشرق غربى منصف ندد بدعاوى الإستشراق الغربى وامتدح نظيره الإشتراكى .

أما عن الشهادة الأولى ، فتتمثل فيما ذكره " بطروشوفسكى " عن محمد "ﷺ" ورسالته حيث قال : " لا شك أن الإسلام أحدث تغييراً جذرياً فى شتى مناحى الحياة عند العرب . إذ كانوا فى جاهليتهم السابقة على الإسلام يعيشون فى جهل مقيم وانحراف ظاهر عن قواعد الخير والفضيلة والإنسانية ... وكانت الحياة القبلية تفرض عليهم الخضوع لفوضى إجتماعية عاتية ، والأصنام تصول وتجول فى المعابد والساحات . ولم تستطع المسيحية واليهودية من إحداث التغيير .. بل تم بفضل محمد ورسالته " (١٠) .

أما عن شهادة المؤرخ الإنجليزى المنصف " براين تيرنر " (١١) فيمكن تلخيصها على النحو التالى :

أولاً : أن المشكلات المعاصرة فى العالمين العربى والإسلامى هى نتاج متراكم للتركة الاستعمارية الإمبريالية . ومن أهم هذه المشكلات ما تعلق بإفساد الحياة الثقافية على يد المستشرقين الغربيين وصنائعهم من الصهاينة .

ثانياً : أن حصاد الإستشراق الرأسمالى الغربى معرفياً يتمحور فى مقولات خاطئة منها :

ـ ركود وانغلاق الحضارة العربية الإسلامية .

ـ مسئولية الإسلام عن تكريس الإقطاعية إقتصادياً ، والإثنية اجتماعياً والطائفية عقيدياً .

ـ أن العالم الإسلامى لم يشهد تحولات وثورات برجوازية تقدمية بقدر ما شهد من سيادة النظم الإستبدادية المنبعثة أصلاً من تعاليم الإسلام .

ـ أن حل مشكلات العالم الإسلامى مقترن فقط باندماجه فى النظام الرأسمالى العالمى .

ثالثاً : أما عن الرؤية الإستشراقية الماركسية ؛ فهى أكثر علمية وأكثر إنصافاً من حيث التأكيد على أن العالم الإسلامى زخر قديماً بحشد من الثورات الاجتماعية ، ولسوف يشهد المزيد حتماً للإنعتاق من السيطرة الإمبريالية .

رابعاً : أن الإسلام تاريخياً قام بدور إيجابى من حيث التوحيد العقيدى والتوحيد السياسى والاجتماعى ، وألجم النعرات العرقية والنزعات الطائفية .

خامساً : أن الإسلام المعاصر يستوعب " الحداثة " ويحض عليها وأنه لا خلاف بين جوهره وبين الماركسية من حيث وحدة الغايات الإنسانية النبيلة .

سادساً : أن الماركسية هى البديل الموضوعى للفكر القومى المراهق والواهم والنزعات الدينية الشكلانية التى تكرس فى النهاية التبعية للغرب ذلك لأن الماركسية مسلحة معرفياً بما يهدم ويدحض الفكر الغربى الإمبريالى .

وبرغم ما قد يعترضها من صعوبات فهى قادرة على تجاوزها فى المستقبل ؛ لأنها هى والإسلام معاً مؤهلان للحوار الإيجابى البناء .

نستخلص من هذا العرض السريع مدى تحامل الاستشراق الرأسمالى على الإسلام والمسلمين بذات الدرجة التى يتعاطف فيها الإستشراق الإشتراكى معهما . ذلك التعاطف " المعرفى " الذى يمكن ترجمته إلى " سياسات " تؤازر العالم العربى المعاصر فى صراعه التاريخى مع الإمبريالية العالمية .

المراجع والهوامش

(١) راجع : كتابه عن الإستشراق .

(٢) راجع : ما كتبه مكسيم رودنسون فى دراسته عن الإستشراق فى كتاب " تراث الإسلام " الذى صنفه شاخت وبوزورث .

(٣) راجع فى هذا الصدد : كتابات جريجوار وجولد تسيهر وبيكر لادكه وريتان ومرجليوث وغيرهم .

(٤) راجع كتابه القيم Covering Islam .

(٥) تعرض كاتب الدراسة للإغراء من قبل بعض هذه الدوائر العلمية المشبوهة . حيث تصدى لدعوة طرحت فى كلية الآداب جامعة عين شمس للتعاون مع إسرائيل فى مجال العلوم الإنسانية . كما رفض عروضاً فى السبعينات من قبل البروفيسور " هرويتز " الأمريكى . بالمثل رفض لقاء أستاذة أمريكية من أصل سورى ـ هى إيفون حداد ـ للتعاون فى إنجاز دراسة مشتركة عن " أسلمة العلوم الإجتماعية " .

(٦) أسوق لذلك مثلاً هو إصدار كتب جيدة الطباعة فاخرة الورق رخيصة الثمن تغص بالخرافات والشعوذات المستلهمة من نصوص تراثية ـ مشبوهة الترويج لنشرها بين الجمهور . وقد وقفت على أحد هذه الكتب التى تروج بالرسوم والرموز لظهور "المهدى المنتظر" الذى سيقيل المسلمين من عثرتهم .

(٧) ضاعت صرخات الكاتب سدى للتحذير من تخدير " جارودى " منذ أواخر الستينات حين زار مصر ودعى إلى عقد وئام " بين الإسلام والماركسية " ؛ حين كان آنذاك ماركسياً .

أنظر مقال لنا فى : مجلة الفكر المعاصر يحمل عنوان " جارودى والإسلام والإشتراكية "

(٨) إتضح ذلك من خلال ندوة عقدت بجريدة الأهرام إشترك فيها ثلة من المفكرين الإسلاميين الذين أظهروا جهلاً فاضحاً من خلال تساؤلاتهم الساذجة عن هذا الكتاب .

(٩) أنظر : د. عبد الحليم محمود : أوربا والإسلام ، ص : ٣٤ ، ٣٥ .

(١٠) أنظر كتابه : Marx and teh end of Orientalism .



مفارقات في الخطاب الديني المعاصر

الخوض فى موضوع يتعلق بالأديان السماوية أمر من الحساسية بمكان . وهذا راجع إلى طبيعة الموضوع بما تكتسيه من قداسة وغيبية . ومع ذلك فإن اليهودية والمسيحية لم تسلم من النقد العلمى .

وبخصوص الإسلام ؛ فلحسن الحظ لم تتشكل طبقة " كهنوت " تصادر على حرية الفكر ؛ خصوصاً وأن الإسلام كعقيدة يحبذ البحث العلمى سواء من الإنسان أو الطبيعة . لكن المجتمعات الإسلامية خلال عصور الانحطاط شهدت مصادرات على العلم باسم الدين ؛ وهو مالا يتفق مع جوهر الإسلام .

واستمرت تلك الظاهرة حتى الوقت الحاضر خصوصاً وأن غالبية المجتمعات الإسلامية مجتمعات زراعية نهرية . ولعل هذا يفسر ظاهرة تقديس الحكام من قبل طائفة رجال الدين الذين انصب همهم على تبرير سياسات هؤلاء الطغاة .

ولقد فطن الفكر الماركسى لهذه الحقيقة ، حين يتحدث عن " المستبد الشرقى " فى مجتمعات الفلاحين الذين يشكلون رصيداً احتياطياً للطغاة الإقطاعيين ومعوقاً للثورات الإجتماعية البرجوازية .

فى مثل تلك المجتمعات ــ التى تشكل مصر أنموذجاً لها ــ يستند " الفرعون " على سدنة من الكهنة تحتكر المعرفة وتصادر على الإبداع . وما تاريخ " الإستبداد الشرقى " فى جوهره إلا توظيفاً مخلاً للدين فى " تخدير " الشعوب . ولعل التاريخ المصري الفرعونى والمسيحى والإسلامى على امتداده الطويل دليلاً على مصداقية تلك الحقيقة . إذ لعب الكاهن والأسقف والفقيه فى الغالب الأعم دور المبرر للطغيان والمصادرة على التجديد تكريساً للحفاظ على " دوام الحال".

وإذا كانت أوربا ـ منذ عصر النهضة ـ قد انعتقت من إسار الكهنوت واللاهوت بفضل الثورة البرجوازية التى أسفرت عن " حركة الإصلاح الدينى " ؛ فإن شيئاً من ذلك لم يحدث فى العالم الإسلامى لحد الآن . وهذا يفسر ما آل إليه المفكرون العلمانيون من مصير سيء لا يقل عن لعنة " الشلح " أو " الحرمان " التى طالما حلت بأمثالهم فى أوربا العصور الوسطى . لقد كان الإتهام بالزندقة ولا يزال نغمة سائدة طوال عصور الإنحطاط . وإذا كان المعتزلة قد نكبوا ، وأحرقت كتب ابن رشد ، فقد سجن أو نفى الأفغانى ومحمد عبده ومن قبل رفاعة الطهطاوى ، كما أن طه حسين والشيخ على عبد الرازق ما زالا إلى الآن يلعنون من قبل التيارات الدينية المحافظة ، كما أن بعض مؤلفات صاحب الكتاب لا تزال محظورة التداول فى كثير من بلدان العالم العربى المعاصر ..!!

وليس من شك فى أن " أزمة الفكر " فى العالم العربى المعاصر من أسباب ومظاهر أزمة الواقع السياسى والاجتماعى . ذلك الواقع الذى وصل ترديه إلى حد شيوع واستشراء ظاهرة " الهوس الدينى " التى باتت تشكل أعتى القضايا المطروحة على الصعيدين السياسى والفكرى فى آن . لقد طرح الإسلام كإديولوچية ونظام حياة فى وقت تفاقمت خلاله المشكلات على كافة المستويات دون أدنى فهم لجوهر الإسلام كشريعة ـ بل كعقيدة أحياناً ـ من قبل منظرى هذه التيارات الأصولية .

ولما كانت مصر ـ لمكانتها الخاصة فى الريادة السياسية والحضارية ـ قد ابتليت بالنكبة أكثر من غيرها ؛ فإن دراسة الدين والتراث فى مصر المعاصرة تكتسى أهمية خاصة . ذلك أنها على أعتاب تحول خطير إلى الوراء أو إلى الأمام ؛ بقدر نجاح نخبة مفكريها أو فشلهم فى مواجهة تلك الظاهرة الخطيرة .

وقد انقسم المفكرون المصريون بصدد الموقف من الدين وقضايا العصر إلى فريقين :

الأول علمانى يعول على العقل ، والآخر يتعصب للنقل . وبرغم ما يشوب هذا التصنيف من قصور إلا أنه فرض اصطلاحاته ومفاهيمه على المتحاورين من الفريقين معاً ، وأصبح شائعاً فى الخطاب الدينى المعاصر على نحو خاص . والثابت أن هذا التصنيف من طرح أصحاب الإتجاه الثيوقراطى ؛ وهو لذلك يكشف عن أمرين :

الأول : أن غير الثيوقراطيين ـ أى العلمانيين ـ أعداء للدين أو على الأقل يعمدون إلى إلجامه وتحييده بعيد عن السياسة . وهو تصور يوحى بأن الثيوقراطيين هم المنافحون عن الإسلام ضد خصومهم " الملحدين " ..!! كما وأن اصطلاح العلمانيين يوحى بالمثل ـ رغم الإختلاف حول ما إذا كان مشتقاً من العلم أو فى العالم ـ بتسفيه الدين ووضعه فى منزلة أقل من العلم . وهذا فى حد ذاته طرح خاطىء للمسألة برمتها قصد به أن يكسب الثيوقراطيين تعاطف وولاء الجماهير المضببة بالأمية والفقر والمجبولة على التدين بالفطرة .

والثانى : أن ذيوع وشيوع هذا التصنيف الخاطىء والإصرار على الخطأ المقصود يعنى تسطيح وخواء الخطاب الدينى المعاصر ـ على الأقل عند الثيوقراطيين ـ من ناحية ، كما يدل على اكتساح " الهوس الدينى " لكل إنجازات العلم المعاصره.

على كل حال ؛ ليس من الصعب على الباحث رصد وتفسير مواقف هذين الإتجاهين وما يتضمنان من تيارات تضرب نحو التطرف أو الإعتدال ؛ بقدر ما تكمن الصعوبة فى رصد وتفسير الخطاب الدينى عموماً وبالذات خلال السنوات

الأخيرة .

وهذا راجع فيما نرى إلى إشكاليات معرفية وغير معرفية ، تقيم قرينة على تردى الواقع السياسى والاجتماعى . ولعل من أهم الإشكاليات المعرفية ؛ تلك الطبيعة " الميتافيزيقية " للدين ؛ فضلاً عن إلغاز إطاره المرجعى القابل للتأويل حسب الأهواء والمصالح . فالمفسرون الثيوقراطيون أنفسهم لا يتفقون حول تفسير آيات القرآن الكريم . كذا بالنسبة للأحاديث النبوية التى اختلف عليها أئمة الحديث الأوائل حول تمييز الصحيح من المنتحل منها .

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للفقهاء الأوائل ؛ فما بالكم بالمعاصرين فى عصر اتسع فيه باب الإفتاء لمن هب ودب من الجهلة وأنصاف المثقفين وخطباء المساجد وتلامذة المدارس من المتأدلجين " بالإسلام السياسى " ؟

وإذا كان هؤلاء وأمثالهم يقتحمون القضية متدثرين بعباءة " الاجتهاد " يتناولون الإسلام عقيدة وشريعة ، منهاجاً وتراثاً ، مدفوعين بنزعة التدين وحسن النوايا ، فالأمر جد مختلف بالنسبة " لفقهاء السلطان " الذين يؤولون الإسلام حسب الهوى خوفاً أو طمعاً . هذا فى الوقت الذى غصت فيه الساحة بالمتطفلين والمتهافتين على الدين من صغار الكتاب والصحافيين الدجالين الذين تصدوا للإفتاء بغير علم ركوباً للموجة واستثماراً لمدها .

أما السواد الأعظم من الفقهاء الثقاة ؛ فقد عزفوا عن قصد عن دخول "المعمعة" قانعين بما تتيحه لهم أجهزة الإعلام الرسمية من أحاديث مثالية عن السفاسف والجزئيات أو التعريف بأحكام الفرائض التى يعرفها حتى العوام ..!! لذلك وغيره أصبح الراصد الأمين لخصائص الخطاب الدينى المعاصر فى مصر ممتحن أشق الإمتحان وأعسره . لقد بات ملزماً فى غياب العقل والمنطق ــ بحيث

أصبحت البديهيات والمسلمات محل خلاف واختلاف ـ بمهمتين صعبتين :

الأولى : تفنيد ودحض ركامات وأكداس الخرافات والشعوذات الموروثة والمبتدعة .

والثانية : الدفاع عن مجرد علمية وموضوعية وأخلاقيات الحوار . وكلها أمور تستنفذ جل طاقته بما قد يحول دون تمكنه من طرح أطروحاته . فإذا أضيفت إلى ذلك المزالق المنظورة وغير المنظورة التى تهدد فكره وحتى ذاته وشخصه ؛ أدركنا حقيقة الإشكالات التى تواجه الدارس .

مع ذلك فلا مندوحة من ولوج الموضوع ؛ إيماناً بخطورته . والدارس لا يطمح إلا إلى تحقيق الحد الأدنى من غايته فى كشف الكذب والإفتراء وفضح أساليب الإتجار بالإسلام التى شاعت فى هذه الأيام .

مهمة كهذه تستلزم جهداً ووقتاً ، لكن خطورة الموضوع وتلاحق مجرياته تستوجب مواكبة يقظة ومتابعة ما يدور أولاً بأول . فالوقت لا يتسع لأبحاث ودراسات أكاديمية معمقة وموثقة بقدر الحاجة إلى تعرية ما يستجد أولاً بأول .

صحيح أن الهوس لا يواجه بالهوس ، وأن التشنج الانفعالى لا يعالج إلا بالعقل والمنطق . لكننا لا نستطيع الانتظار وطوفان الإساءة إلى الإسلام من قبل المتشدقين بالدفاع عنه كعقيدة وشريعة وحضارة . لقد شرع الإسلام لآداب الحوار وأساليبه بالحجة والموعظة الحسنة ؛ لكن الصخب والجلبة فى خطاب هؤلاء وعزوفهم عن الحوار الرصين واستخدام السنان بدل اللسان يستوجب ويملى طبيعة الخطاب المضاد ؛ خاصة وأن السواد الأعظم من العقلانيين "العلمانيين" درجوا على مغازلة و "مداهنة" هؤلاء الذين ازدادوا غياً وصلفاً .

إن هدف هذه الدراسة ينصب كذلك على تأصيل " الخطاب المناسب " ، بغية الكشف عن مفارقات الخطاب الأصولى ؛ بما يمهد لحوار هادىء ورشيد يخدم القضية برمتها فى التحليل الأخيرة .

★★★★★★

لعل من المفيد أن نوضح للقارىء أوليات تصنيف الاتجاهات المختلفة التى تسهم بشكل أو بآخر فى تكوين بنية الخطاب الدينى المعاصر .

أولا : الإتجاه الثيوقراطى :

يرى أصحاب هذا الاتجاه فى الإسلام عقيدة وشريعة وتراثاً وإديولوچية صالحة للعصر . أو بالأحرى إحياء الماضى فى الحاضر وإلباسه له . وتتفق فصائل هذا الاتجاه على مقولة رفض كل ما هو غير إسلامى باعتباره " غزواً فكرياً " مخرباً يستهدف الإسلام قبل أن يستهدف المسلمين . لكن فصائل هذا الاتجا تتمثل فى عدة تيارات تختلف تصوراتها ومناهجها وطرائق دعواتها الإحيائية .

من هذه التيارات ؛ تيار رسمى معلن يتمثل فى الأزهر بشيوخه ومؤسساته وإمكاناته الهائلة . وهو لذلك تيار مستأنس يجنح نحو الإعتدال ؛ يؤول إلى حد التحريف والإجتزاء والإبتسار فى مقارعة التيارات المتطرفة داخل اتجاهه ، وكذا التيارات العلمانية . وغايته إحداث " الإستقرار الفكرى " تبريراً للأمر الواقع وتكريساً للوضع الراهن . وهو لذلك يخدم النظام السياسى بوعى . وهو لذلك أيضاً كثير التغيير والتحوير فى مواقفه ، كذا فى فتاويه وأحكامه ــ وإن ظل محافظاً على أسلوبه ــ بما يساير المستجدات على الصعيد السياسى . وإن شذ بعض رجاله فمالوا إلى اليمين أو إلى اليسار لكن فى وعى محسوب بما يحافظ

على مكانتهم " الرسمية " . كما شذ أيضاً نفر من هؤلاء وجنحوا إلى "الإجتهاد" من أجل التوفيق بين الإتجاهات والتيارات المختلفة إنطلاقاً من قناعة منطقية وموقف أخلاقي واستنارة فكرية وحس وطني وقومي .

ينطوى هذا الاتجاه السلفى أيضاً على تيار متطرف يجنح نحو العنف كأداة لفرض المعتقدات . وقوام هذا التيار يتشكل من العناصر التى كانت سلفاً من شباب جماعة الإخوان المسلمين ، ثم اعتقلوا فى الخمسينات والستينات ، ثم استؤنسوا من لدن السلطة فى السبعينات ، وغرر بهم لضرب الاتجاهات "الراديكالية " من الناصريين والشيوعيين . يضاف إليهم أعداد غفيرة من شباب الجامعات وأهل الحرف والصنائع والموظفين تحت إلحاح الضائقات الإقتصادية وتردى الأوضاع العامة على الصعيدين القومى والوطنى ؛ فاندفعوا من قبيل "الغيرة على الإسلام " أو " الخلاص الفردى " ينهلون من تراث " الخوارج " وغيرهم من الفرق المطاردة على مدار التاريخ الإسلامى فى " التكفير " و "الهجرة " ، ويتبنون ـ فى تعصب ساذج ـ فكرة تغيير "الجاهلية " بالقوة وإقامة "حكومة الفقيه " على الأنموذج الإيرانى أو " دولة الخلافة " على النمط العثمانى . إذا جاز إدراج هذا التيار ضمن الإتجاه السلفى ؛ فإنه رغم ذلك شديد النقمة على الإتجاه العلمانى .

يندرج التيار الصوفى كذلك فى سلك الإتجاه السلفى أو الثيوقراطى وهو رغم العداء التلقيدى مع التيار الأزهرى ؛ يحظى برعاية النظام الحاكم ؛ نظراً لموقفه المسالم المنبثق أصلاً من كون التصوف أسلوب حياة " هروبى " من أجل الخلاص "الفردى " . وحسبنا أن صحفه واحتفالاته وسيوخه يلقون دعماً من الدولة .

ثانياً : الاتجاه العلمانى :

ينتمى أصحاب هذا الإتجاه إلى البرجوازية الصغيرة فى الغالب الأعم ؛ ممن تعلموا فى الجامعات المصرية أو الأجنبية ، وحازوا قسطاً واسعاً من المعارف العامة والمتخصصة ، فضلاً عن قدر لا بأس به من الثقافة الدينية . لقد أحاطوا ـ من ثم ـ بعلوم العقل وعلوم النقل ؛ لكنهم ليبراليون منفتحون أو راديكاليون إنقلابيون .

لذلك فإن نظرتهم للتراث تعانق التيارات العقلانية الإعتزالية والفلسفية خصوصاً "الرشدية" منها والإجتماعية " الخلدونية " وتتعاطف مع الثورات الاجتماعية فى التاريخ الإسلامى . وتأسيساً على ذلك فالإسلام فى نظرهم يمثل ثورة عقيدية وعقلية واجتماعية .

أما عصرنتهم فتتجلى فى تبنى الفكر الليبرالى الغربى فى مرحلته التنويرية وإن جنح بعضهم نحو الماركسية باعتبارها ثورة معرفية وسياسية واجتماعية . وترى بعض تيارات هذا الاتجاه أنه يمكن التوفيق بين الدين والعلم ، والعقل والنقل ، والشريعة والفلسفة . أما البعض الآخر ممن يميلون إلى الإتجاه المادى البحت فيطوعون رؤيتهم بما لا تتعارض مع الدين أو بالأحرى يؤولون الإسلام باعتباره قوة واقعية فكرية وسياسية واجتماعية تأويلاً من شأنه عدم الاصطدام .

إن هذا الاتجاه بتياراته المختلفة ـ هو المنوط ـ فيما نرى بإنجاز مشروع حضارى نهضوى للمستقبل . لكن الخلافات ذات الطابع السفسطى بين فصائله وتحول البعض إلى الإتجاه النقيض أو إلى السلطة عمل عمله فى تفكيك أواصره وتشرذم تياراته خصوصاً بعد انهيار الكتلة الشرقية .

هذا عرض موجز قصد به التوطئة لما تهدف إليه الدراسة من تحديد طبيعة

الخطاب الديني في مصر المعاصرة ، وذلك باستقصاء " مفتاحه " المتمثل فى ظاهرة "المفارقات" فى مواقف التيارات المختلفة داخل الاتجاهات سالفة الذكر .

★★★★★★

مفارقات الثيوقراطيين :

ننوه قبل تناول هذا الإتجاه بأن القول الفصل فى الأمر يستلزم نوعاً من الدراسة الإستقصائية التى تستند على " مادة " متنوعة كماً وكيفاً . لكن الكاتب يستعيض عن ذلك بما دار ويدور من حوار ساخن فى الدوريات السيارة وأحاديث وندوات فى أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة التى عايشها . من زخم ذلك كله ، وباستبطان " لغة " الحوار ــ التى تردت إلى أسفل سافلين ــ لا يجد الراصد صعوبة فى الوقوف على طلبته . أضرب لذلك مثلاً من خلال تصفح محتوى ومنهجية ولغة العدد الأخير من مجلة "المختار الإسلامى" ؛ حيث يمكن للمرء الوقوف على طبيعة الخطاب الدينى لأحد التيارات المندرجة تحت لواء الاتجاه السلفى أو الثيوقراطى .

إن مجرد حصر للتناقضات الفكرية ودعاوى التعصب الشوفينى ، وتهم التكفير والتجريم والردة ، وهتك أعراض المخالفين ؛ مفارقة أقل ما يقال عنها أن مثل هذا النفر من الكتاب المنافقين بالباطل عن الإسلام لم يتعلموا من الإسلام أول دروسه فى " آداب الحوار " . ونفس المثالب ــ وربما أكثر ــ نجدها كذلك فى ردود الخصوم .

إن القاسم المشترك بين كافة تيارات الإتجاه الثيوقراطى هو أنهم لا يفهمون سلفاً مايريدون الدعوة له . ثمة تضبيب وغياب أيضاً عن فهم جوهر الإسلام .

ناهيك عن غموض والتباس الواقع فى أذهان هؤلاء وأولئك . إنهم يهاجمون الغرب على طول الخط بحضارته وفكره ومناهجه دون فهم أدنى لصيرورة وتطور واتجاهات الحضارة الغربية . ناهيك عن العجز فى التفريق بين التيارات المختلفة داخل هذه الحضارة . فكلها ــ فى نظرهم ــ شر مستطير دون نظر إليها باعتبارها حضارة إنسانية بسلبياتها وإيجابياتها .

الكل ــ فى نظرهم ــ كفار متآمرون على الإسلام ، " فالصهاينة " والماركسيون والماسونيون والإمبرياليون والبهائيون .. وغيرهم " على اختلاف مشاربهم يتفقون على الإطاحة بالإسلام ..!! وحصاد أفكارهم ونظرياتهم من قبيل " الغزو الفكرى " لهدم شريعة الإسلام ..!!

ومن الغريب أن أصحاب هذا الاتجاه لا يدخرون وسعاً فى التنعم بمنجزات الحضارة الغربية فى حياتهم اليومية ..!!

ولعل من أهم خصائص الخطاب الدينى عند أصحاب هذا الاتجاه ؛ الإحساس المتضخم بالذات . والمفارقة المدهشة أن هذه الذاتية النرجسية عاجزة تماماً عن مجرد متابعة أوليات الفكر الغربى . لذلك فأمام الإحساس بالعجز ينسحبون إلى الماضى . ومن أسف أن هذا الماضى مضبب فى عقولهم فلا يتفق اثنان من أصحاب هذا الاتجاه على تقويم حقبة واحدة من حقب التاريخ الإسلامى .

فى غياب فهم التراث والتاريخ العربى الإسلامى ، ليس أمام " الذات المهزومة" إلا التعويل على أسلوب الإنتقاء ؛ بحيث أصبح التاريخ الإسلامى فى نظرهم سلسلة من أعمال الكرامات والبطولات الملحمية للسلف الصالح ــ فى نظرهم ــ يتمثل فى أعلام الفكر النقلى كالأشاعرة بينما أصحاب الاتجاه العقلى كالمعتزلة والفلاسفة وإخوان الصفا ؛ فكلهم زنادقة ..!! وعلى صعيد الفرق

يمجدون أهل الحديث ويلعنون الخوارج والشيعة وسائر الفرق الثورية ذات المضمون الاجتماعى .

وفى مجال النظم والمؤسسات تدمج وتخلط كافة التجارب والأشكال والصيغ بعزلها عن تاريخيتها ، ويطلق العنان لتصورات " طوبوية " لم تتحقق أصلاً .

الجهل بالتاريخ والتراث العربى الإسلامى ، إلى جانب الجهل بالتطور التاريخى للمجتمعات غير الإسلامية ، ثم الجهل بخصوصيات الواقع التاريخى المصرى يقف من وراء تهافت الرؤى السياسية عند أصحاب هذا الاتجاه . والهدف المنشود عندهم هو إحياء " الخلافة الإسلامية " بغض النظر عن الاختلافات والتمايزات بين وضعية الخلافة خلال حقب التاريخ الإسلامى المتعددة .

أسوق بعض الأمثلة من أجل تأكيد وتجسيد منطق " المفارقة " عند أصحاب هذا الاتجاه من خلال الوقوف على " فلتات " فى كتابات بعض فحول منظريه . ولن أحفل بذكر الأسماء تحاشياً للإنزلاق فى هتك آداب الحوار .

فقيه مرموق له فعل السحر على الجماهير . كتاباته يصعب حصرها . ندواته وأحاديثه الدورية فى أجهزة الإعلام حدث عنها ولا حرج . يمثل " ظاهرة حقاً " على حد تعبير أحد منتقديه من العلمانيين . حجةٌ فى مجال التفسير البيانى للقرآن الكريم. قادر ومقتدر فى المحاجاة والتوليد الشكلانى للمقولات والفكر . لكن المفارقة أن جل آثار وأعمال هذا الفقيه لا تتناول إلا السفاسف من القضايا . إنه يصم أذنيه عن طبيعة ما يثار من قضايا جوهرية وشائكة ، ليتفرغ فى تنظير مسألة ما إذا كان الإسراء بالروح أو الجسد ..!!

أما المفارقة الكبرى فقد وقعت أثناء حديث له " بالتلفاز " حين خرج على المألوف ودعا إلى ضرورة إعمال العقل في أمور الواقع المعاش ؛ فذلك فى نظره هو حكم القرآن حيث تنص إحدى الايات الكريمة على أن " لكل خبر مستقـــر "..!!

إنه بهذا القول قد هجـــر معسكـــــره وانضم إلى معسكر خصومه العلمـــــانيين ..!!

مفارقة أخرى لفقيه آخر عرف بأنه مفكر إسلامى كبير . لطالما بهر الشباب المستنير خلال الخمسينات والستينات بمواقفه واجتهاداته الفكرية الدينية التى جعلته منبوذاً من قبل " المعممين " . لقد كان امتداداً طبيعياً لتيار الطهطاوى ومحمد عبده ومدرسته . صنف وألف عشرات الكتب التى لاقت رواجاً وصيتاً ذائعاً . لكن فى الثمانينات نكص على عقبيه ، فهو الآن يعلن فى صحيفة " الوفد " اليمينية توبته عما اقترف من قبل من كتابات إبان حمية الشباب ..!!

عند هذا الحد يمكن تفسير ما جرى إما على أنه أمر طبيعى ـ بغض النظر عن الردة ـ فلطالما حدثت تحولات فى حياة المفكرين . لكن المفارقة لا تفهم إلا فى إطار آخر وهو مسايرة الواقع الآنى الذى تسيطر عليه تشنجات الجماعات الأصولية المتطرفة .

ومع ذلك أفلت لسانه بتصريح خطير إذ أعلن أن " تسعة أعشار الشريعة الإسلامية من اجتهادات المجتهدين " ..!! ولما احتج أصحاب التيار السلفى عاد وتنكر لهذا الحكم وزعم أن أحكام الشريعة عامة وليست خاصة بأسباب نزولهـا" ..!!

إن المثلين السابقين كافيين للدلالة على صدق ما قدمنا . إنهما برهـــان علـى "المفارقات" فى المواقف الفكرية لأصحاب الاتجاه الثيوقراطى السلفى .

فماذا عن " مفارقات " التيارات الأخرى داخل هذا الاتجاه ؟

نعنى بذلك تيار الأكاديميين من رجال الدين الذين تستأجرهم السلطة كأبواق دعاية لها . كذا تيار المتصوفة الذين تستخدمهم السلطة أيضاً لتخدير الجماهير . وفى الحالين معاً تفتح السلطة أبواب وسائل الإعلام على مصراعيها لهؤلاء الفرسان فى الخطابة والوعظ .

وننوه بأننا لن نعرض لخطاب الجماعات المتطرفة لا خوفاً وتقية وإنما نظراً لندرة أدبيات هذا التيار الذى يعمل فى الخفاء متذرعاً بأساليب الدم والحديد . وعلى العموم فخطاب هذا التيار أجوف ومتطرف يميل إلى الحماس إلى حد الهوس والتشنج ، يكفر الخصوم أياً كانوا ؛ بل يكفـــر الجماهير التى ارتضت أن تعيش فى مجتمـــع " الجاهلية " .ومكمن تسطيح هذا الخطاب أن غالبية المنتمين إليه من أنصاف المتعلمين والجهلة المخدرين نتيجة ضغوط المعاش ، والباحثين عن الخلاص الأخروى بعد أن يئسوا من متاع الدنيا ..!!

أما عن سمات التيار الدينى الأكاديمى الدعائى ؛ فإن خطابه يميل إلى اعتساف التأويلات لآيات الذكر الحكيم بما يجارى الرسالة الإعلامية التى ينطق بها . وفى نفس المنحى يجرى الاستشهاد بالأحاديث النبوية بغض النظر عما إذا كانت صحيحة أم منتحلة . كما أنهم يستبيحون التراث لانتقاء ما يمكن إنتقاؤه تدليلاً على صحة المزاعم التى يحملها محتوى الخطاب . ففى غياب الفكرة الواضحة يستعاض بالنقل والأثر ، ويستخدم المنطق الشكلى استخداماً لا أخلاقياً لإقناع جماهير المتلقين .

أما عن مضمون الخطاب فهو يحدد بإعداد سابق بحيث يجرى استبعاد المسائل الأساسية وخصوصاً ما يمس السياسة منها والإلحاح على الأمور الهامشية والفرعية الثانوية كالحجاب والنقاب وآداب المرحاض وما شاكل ..!!

ولا نخشى توجيه الإتهام لهؤلاء ــ سواء وعوا دورهم أم لم يعوه ــ لأن تأثيرهم عابر وعاطفى ؛ بقدر ما نستحث ضمائرهم على اتقاء الله والناس فيما تصدوا له من تخدير الجماهير ودغدغة مشاعرها وصرفها عن همومها الحقيقية ، طمعاً فى عرض الدنيا من مال وجاه وسلطان .

إن الخطاب الدينى عند هذا النفر ينطوى على عنصر " المفارقة " ، ولا أقل من ضرب بعض الأمثلة الدالة .

يعرف من يتابع البرامج الدينية فى التلفاز وجهاً بشوشاً تبدو عليه آثار النعمة ، يشارك فى معظم الندوات الدينية ويقدم أكثر من برنامج دينى يستضيف إليها ثلة من الزملاء المدجنين الذين يناطون بالإجابة على الأسئلة المعدة سابقاً بعنترية خطابية . وفى إحدى الندوات تطرق سهواً إلى الحديث عن " الإقتصاد الإسلامى " .

ولم يقدم أدنى معلومات تراثية حول الموضوع اللهم إلا محاولة إثبات أن النظرية الإسلامية فى الإقتصاد لا تختلف عن " الإقتصاد الإنفتاحى " الذى دشنه عهد السادات ..!! ومن المفارقة المدهشة أن هذا الأكاديمى كان زمن عبد الناصر يقول " بالإشتراكية العربية " ؛ بل إن شهود العيان يؤكدون أنه كان " يحفظ " الميثاق الوطنى " عن ظهر قلب ..!!

وسط هذا المناخ التلفيقى يتبارى أفراد تلك النخبة المحظوظة من الأكاديميين

الأزهريين لتبرير السياسات الراهنة فى إطار الشريعة الإسلامية ..!!

فها هو عميد إحدى كليات الشريعة ـ وما أكثرها ـ يذكر فى إحدى الندوات أن "الإنجليز الكفرة استعمروا كل الأقطار العربية باستثناء السعودية التى يحفظها الله بجيش من الطير الأبابيل " ..!!

وفى نفس المسار ينطلق التيار الصوفى ضمن الاتجاه السلفى . ومعلوم أن التصوف الإسلامى ظهر كرد فعل لطغيان النزعة الدنيوية فى العصر الأموى ، ثم تحول إلى تيار مناهض لتسلط العسكر فى العصر العباسى ، ثم اتخذ مسوحاً فلسفياً واكتسى بعداً ثورياً اجتماعياً خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين . ومنذ القرن السادس تحول إلى تيار " دروشة " على يد الطرق الصوفية بحيث شكل إطاراً إديولوچياً للنظم العسكرية المستبدة . واستمر الحال على نفس المنوال حتى الوقت الحاضر .

وابتداء من السبعينات من هذا القرن روج النظام الحاكم لهذا التيار . وأنفقت الدولة بسخاء على احتفالات الصوفية ، كما روجت للمناسبات الدينية النصرانية واليهودية .

ومعلوم أن التصوف فى صيغته الطرقية كرس لنشر الخرافات والكرامات والشعوذات على حساب التيارات العقلانية المضطهدة .

ومن مفارقات هذا التيار أن قطبه وهو أستاذ جامعى مرموق من نجوم البرامج الدينية فى التلفاز . دأب على تحذير النظارة بأحاديث عن الزهد والتواكل فى الوقت الذى لا يتورع فيه عن تناول طعام الغذاء فى أفخم مطاعم القاهرة خلال شهر رمضان ؛ لا لشىء إلا لأن مذهبه الدينى يسقط التكاليف الشرعية ..!!

أنموذج آخر يمثله طبيب صحافى كان ماركسياً ، ثم ركب الموجة الدينية فصار "درويشاً " ، حاز ثروة هائلة من خلال زياراته المستمرة لدول الخليج ، قدم تفسيراً عصرياً للقرآن الكريم ..!!

والمفارقة أن صاحبنا فى كتاباته وأحاديثه حمل حملة شعواء على العقل فى ذات الوقت الذى يقدم للنظارة برنامجاً علمياً دينياً يستمد صوره ووثائقه من إنجازات العقل الغربى ..!! بالمناسبة لفظ صاحبنا خرقة المتصوفة ليكتسى أحدث ما تنتجه بيوت الأزياء الفرنسية ..!!

ولعل من أهم مفارقات سائر تيارات الإتجاه السلفى ، هو الدعوة إلى رفض علوم الغرب عن طريق ما عرف باسم " أسلمة المعرفة " . وتعنى دراسة العلم فى إطار الدين ، أو بالأحرى فرض محاذير دينية ومحظورات لاهوتية على المنطلقات العلمية لدراسة الظواهر المتعلقة بالإنسان والطبيعة . وحسبنا الإشارة إلى ما يذاع ويشاع عن وجود " إقتصاد إسلامى " و " طب إسلامى " بل و" علم محاسبة إسلامى " أيضاً ..!!

ولا غرابة فى استشراء هذه الظاهرة منذ أوائل السبعينات مواكبة لتعاظم المد الأصولى فى العالم العربى ؛ فى محاولة لفرض نوع من الوصاية " الثيوقراطية "، على المعرفة الإنسانية ، أو بالأحرى إسناد مرجعية العلم إلى الدين .

ولسنا بحاجة للحكم على هذه الظاهرة " المرضية " بأنها نكوصية تنحو نفس المنحى اللاهوتى الكنسى فى أوربا العصور الوسطى . والأخطر ـ فيما نرى ـ هو نسبة هذه الظاهرة إلى الإسلام .

وغنى عن القول أن هذه الظاهرة قد بدأت تطل إبان عصر انحطاط الحضارة

العربية الإسلامية ، وحمل الإمام الغزالى على أصحابها حملة شعواء على أساس أن الإسلام لا يصادر على العلم بل فتح له أرحب الآفاق . لقد دعى القرآن الكريم والسنة النبوية إلى إعمال العقل فى تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية والطبيعية ؛ بل حتى الفلسفية . قال تعالى " قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق " .

تلت ذلك محاولات برهنة الحقائق العلمية الواردة فى القرآن الكريم فى ضوء الاكتشافات العلمية البشرية . وفى هذا السياق قام محمد بن أحمد الإسكندرانى بوضع كتبه " كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية " . وهو أمر مشروع فيما نرى لو وقف الأمر عند حد البرهنة ؛ لكن الخطر هو اعتبار مثل تلك التفسيرات " علماً إسلامياً خالصاً " ، وما عداه لا يمت للعلم بصلة .

ولعل هذا يفسر حملة المستنيرين من رجال الدين والعلم والفلسفة معاً على دعاوى المحاولات " المشبوهة " التى قام بها " متأسلمون " من أمثال عبد الرازق نوفل والفندى والفنجرى ومصطفى محمود وغيرهم ممن زعموا سبق القرآن الكريم فى مجال العلم للنظريات العلمية المكتشفة . تمثل فى ذلك بالردود الموفقة للدكتورة بنت الشاطىء والدكتور زكى نجيب محمود اللذين اعتبرا هؤلاء يسيئون إلى العلم وإلى الدين فى آن . ونحن نشاركهما الرأى تأسيساً على حجتين :

الأولى : أن النظريات العلمية ليست ثابتة ، فما يثبت عقلاً يمكن أن ينقض عقلاً بالمثل . وتعريض القرآن الكريم لمنطق التأويل هذا تعريض بالقرآن نفسه .

الثانية : أن الدين يقوم على الإيمان ، والعلم يستند على السببية ، وكلاهما

مختلف فى منطلقاته وغاياته . وتكريس الدين لخدمة العلم محض مجازفة ، وتأويل العلم لخدمة الدين مجازفة أخطر .

إن الدعوة لأسلمة العلوم تعنى الدعوة إلى التخلف وذلك بالاقتصار على ما أسماه بعض الفقهاء المحافظين " بالعلم النافع " وهو العلم الدينى فحسب . ويبدو خطأ وخطل هذه الدعوة فى الطرح الذى يحدد العلاقة بين الدين والعلم كعلاقة نفي وتضاد، فى حين أن جوهر الدين لا يصادر على العلم . فالعلاقة بينهما علاقة تكامل واتساق ؛ هذا ما فطن إليه ابن رشد الفيلسوف الذى ألف فى هذا الصدد كتاب " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال " .

لذلك تسقط دعاوى المتحذلقين من الفقهاء الأصوليين الذين يصادرون ـ باسم الإسلام ــ على العلم . ومن هنا كان رفضهم للعلوم الغربية والنظر إليها باعتبارها "علماً لا ينفع" ، وأنها تشكل " غزواً فكرياً " للعالم الإسلامى .

لقد تناسى هؤلاء حيدة المعرفة وأن العلم " أخذ وعطاء " وأن ازدهار العلوم والفنون والآداب العربية كان نتيجة الانفتاح على معارف السابقين وترجمة " علوم الأوائل " .

ومن المدهش أن هؤلاء لا يجدون غضاضة فى التطفل على منجزات العلوم العصرية فى حياتهم اليومية ؛ فى الوقت الذى يصادورن فيه على " العقول " التى أنجزتها . ويالها من مفارقة حين ذهب أحد الفقهاء المعاصرين لتبرير ذلك بأن" الله سخر الغرب لخدمة المسلمين " ..!!

هذا المنطق المعوج يتعارض مع الإسلام ؛ عقيدة وشريعة وحضارة ، وهو منطق عصر الانحطاط . فإذا حاورتهم فى كون طب الرازى وابن سينا وفلك

البتانى والفرغانى لا تغنى عن التقدم المذهل فى العلمين معاً ؛ أجابوك بضرورة التشبث بعلوم المسلمين السابقين لا لشىء إلا أنهم مسلمون ..!! ضاربين صفحاً عن تأثر هؤلاء بأبقراط وجالينوس وبطليموس . وأذكر فى هذا الصدد أن فقيهاً مصرياً مرموقاً أفتى " بعدم إسعاف المريض المبسلم فى غرفة الإنعاش " لأن فى ذلك تحدياً لإرادة الله ؛ على الرغم من أن الإسلام يدعو إلى ضرورة الأخذ بالأسباب .

إن خطورة هذه الدعاوى تكمن فى تكريسها التخلف والإساءة إلى الإسلام الذى لا يصادر البتة على المعرفة . ولا غرابة إذا ما علمنا بأن الغرب نفسه يعمل على تكريس هذه الدعاوى فى محاولة لتخدير المسلمين بمثل تلك الدعوات المقعقعة لما تؤديه من آثار سلبية أقل ما يقال عنها أنها تعمى علماء المسلمين عن الموقف الحقيقى للإسلام من العلم ، وهو موقف إيجابى بكل المقاييس .

صفوة القول أن الدعوة إلى " أسلمة المعرفة " إساءة إلى الإسلام وإلى العلم فى آن .

لنحاول فى عجالة رصد الخصائص والسمات المميزة للخطاب السلفى المعاصر . ونحن لا نصادر حين نحكم بدءاً بأنه خطاب ماضوى تبريرى مماحك.

أما عن سمة الماضوية ، فنظراً لعجز هذا الخطاب عن مواكبة المتغيرات وعدم قدرته على تقديم حلول ناجعة للمشكلات الآنية ؛ فإنه يتجه إلى الماضى ويرى فيها مثلاً أعلى يستحق الإحياء ، ولاغرو فلفظة " السلف " ـ عندهم ـ تردف تلقائياً بنعت "الصالح" بغض النظر عن التمييز بين من كان صالحاً ومن كان طالحاً . إن الإتجاه إلى الماضى ـ فى حد ذاته ـ دليل إفلاس. فأى ماضٍ يعتقدون؟

لقد شهد التاريخ الإسلامى قرون عز ومجد وسؤدد وقروناً أطول من الذل والبؤس والانحطاط .

أزعم أن خطاباً هذه سمته يفتقر إلى " التاريخية " ، بل يفتقر إلى الإحاطة بأوليات صيرورة التاريخ الإسلامى . ولا غرو فالتاريخ عند هؤلاء محض بطولات وأمجاد ، أبطال وعباقرة . ولو سلمنا جدلاً بالبطولة والأبطال ، فكيف نلغى أنفسنا ونرتدى أقنعة الأجداد ؟

لا غرابة إذ رفع الخطاب الماضوى الرسول (ﷺ) إلى مرتبة الألوهية ، والصحابة إلى منزلة الأنبياء ، وكلهم كانوا بشراً يأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق .

فى أمور السياسة والاقتصاد والاجتماع ؛ إجتهد الصحابة ؛ فأصابوا وأخطأوا كما اجتهد فقهاء الأمة وتنازعوا . كيف يمكن إحياء ذلك باعتباره تراثاً مقدساً ؟ الأولى أن نأخذ عنهم منهج الاجتهاد لا حصاد الاجتهاد .

فالمشكلات متباينة ، وحلول الأمس لا تصلح بالضرورة لمشكلات اليوم . والله سبحانه وتعالى ضرب المثل لخلقه فى القرآن الكريم ؛ فأمور العقيدة قاطعة وما تعلق بالشريعة فيه الناسخ والمنسوخ من الأحكام .

لقد كان " الفقيه " فى الحضارة العربية الإسلامية موسوعى المعرفة ، متبحراً فى الدين وملماً بأمور الدنيا . فأين منهم فقهاء اليوم ؟ . لم يفتوا فى مسألةٍ ما إلا وتناقضت أحكامهم بصددها " مسألة البنوك على سبيل المثال وجد من يحرمها ومن يحللها ويجيزها " ..!!

فضلاً عن سمة الماضوية ؛ يتسم الخطاب الدينى المعاصر بالإنتقائية . ثمة

أعلام فى التراث يستشهد بهم فى كل مناسبة كابن الخطاب وابن عبد العزيز والأشعرى والغزالى والفخر الرازى وابن تيميه . كلهم أفاضل بطبيعة الحال لا شك ولا مشاحة . لكن كثيرين غيرهم إذا ما ذكرت أسماؤهم صبت عليهم اللعنات برغم جهودهم فى إثراء الفكر والحضارة العربية الإسلامية ، منهم واصل بين عطاء والعلاف والفارابى وابن رشد وغيرهم .

الخطاب الدينى المعاصر تبريرى ومماحك ؛ فما أكثر المواقف المشينة فى التاريخ الإسلامى ، وما أكثر ما أفسد الكثيرون من الخلفاء والسلاطين . لكنهم فى نظر فقهاء اليوم بمنأى عن المساءلة ؛ لا لشيء إلا لطاعة أولى الأمر ..!! وما أكثر الفقهاء الذين ساروا فى ركاب الحكام فحللوا الحرام وحرموا الحلال . وكلهم نعتوا " بالسلف الصالح " .

إن الكثير من الصفحات السوداء فى التراث " مسكوت عنها درءاً للفتن " ، هكذا أفتى فقهاء الأمس وفقهاء اليوم الذين نسجوا على منوالهم .

أما عن سمة الإفلاس الفكرى ؛ فحدث ولا حرج . من تجلياتها اللغة الشاعرية الإنفعالية والخطابة المقعقعة . إنه خطاب " إرهابى " يحول تسامح الإسلام وتيسيره إلى سوط عذاب يلهب المكدودين ويثبط من آمال الخلاص فى الآخرة .

وهو فضلاً عن ذلك خطاب " سكونى " يعتبر المحدثة ــ فى غيرَ أمور العقيـدة ــ بدعة والبدعة ضلالة ، والضلالة فى النار .

هذا بالإضافة إلى الإنشغال عن المشكلات الأساسية للأمة كالتحرر والتنمية والديموقراطية ، والتحول إلى السفاسف والترهات .

لكل ذلك ــ وغيره ــ أرى أن الخطاب الدينى المعاصر لا يعبر عن " صحوة إسلاميـة " كما يذهب أصحابه بقدر ما يشى بانتكاسة كبرى للفكر الإسلامى وواقع العرب والمسلمين :

أما عن الخطاب الدينى لأصحاب الاتجاه العلمانى ـ الليبرالى والماركسى ـ فنلاحظ أنه ينطلق من صميم الواقع المعاش . بإشكالياته المحددة ورؤيتها فى إطار التجربة المصرية خاصة والعالمية بوجه عام فى محاولة إلتماس حلول لها تتسق مع أطر إديولوچية واقعية وعلمية .

ولما كان الموضوع يحدد منهج تناوله ومبنى ما يقال بصدده ؛ فليس جزافاً أن يتسم هذا الخطاب بعدة سمات أهمها :

أولاً : التاريخية ، ونعنى بها دراسة المشكلات المثارة ليس فى وضعيته الراهنة وحسب ؛ بل محاولة استقصاء جذورها عبر التطور التاريخى . وهذ يقتضى ثقافة عريضة وإلماماً معرفياً لا نشك فى توافره خصوصاً عند التيا الماركسى .

ثانياً : التاريخانية ؛ ونقصد بها أن حصاد معرفة الظاهرة فى بعدها التاريخى والآنى يفضى بالضرورة إلى استشراف المستقبل دون عسف أو تخبط مجانى .

ثالثاً : البعد الاجتماعي ؛ ويتمثل فى دراسة المشكلات ليس فقط من خلال بعدها الفكرى ؛ بل أيضاً بدراسة علاقاتها بالواقع السوسيولوچى الذى أفرزها .

رابعاً : المنهج المقارن ؛ ويقصد به دراسة الظواهر المعرفية المماثلة أو

المتشابهة والمشتركة فى خصائصها العامة وكذا المفارقة والمختلفة وتبيان أوجه الاتفاق والإختلاف وتعليلها فى الحالتين . بمعنى آخر ، فتح آفاق رحبة لدراسة المشكلة عبر الزمان والمكان باعتبارها جزءاً من تجربة بشرية شاملة .

خامساً : تطبيق المنهج بما يخدم طبيعة الموضوع بغض النظر عن المصادرات النظرية والإيديولوچية ؛ بما يبرز خصوصية التجربة المعاشة . وعلى سبيل المثال لا يجد الماركسيون حرجاً فى توظيف مناهج أخرى غير المادية الجدلية باعتبارها " أدوات بحث " تعين على فهم الظاهرة موضوع الدراسة .

سادساً : ينسحب ذلك كله على طرائق وأساليب الجدل مع الخصوم إذ يندر بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه السقوط فى منزلقات الغوغائية والسفسطة والإنفعالية . بل إن من أهم سمات التيار الليبرالى بالذات الجنوح إلى " التسامح" واحترام الآخر بعيداً عن التعصب الإيديولوچى .

وهنا يصبح علم اللغة ذات أهمية قصوى فى صياغة الخطاب ؛ حيث يجرى توظيف " قاموس " مهذب ومنطق رصين ؛ باستثناء قلة تميل إلى الجدل الشكلانى السفسطى فى غياب الحقائق التاريخية الموضوعية .

تلك هى أهم السمات العامة الإيجابية للخطاب الدينى عند أصحاب هذا الإتجاه . ويشهد حوارهم مع الخصوم أنهم هم الذين يبادرون دائماً بالحوار ؛ بينما يحجم خصومهم كثيراً بحجة المصادرة لا لشىء إلا لأنهم " علمانيون " بما يعنى الاتهام بالزندقة أو التحلل من ضوابط الإسلام ..!!

ويمكن الاستشهاد على ذلك بما جرى أخيراً من حوار بين الدكتور فؤاد زكريا وبعض قيادات الاتجاه السلفى حول موضوع " الشريعة الإسلامية " وما

أسفر عنه الحوار من تشنج غوغائي من لدن التيارات السلفية .

بل نظراً لإحجام هذه التيارات عن الحوار أصلاً عمد بعض الليبراليين ـ مثـــل د. فرج فودة ـ إلى إصدار كتاب عن الموضوعات المثارة تعد بمثابة حوار من جانب واحد ؛ كانت نتيجته اغتيال الرجل في حادث مخزٍ ومشين .

كما درج الأستاذ محمود أمين العالم ـ عن التيار الماركسي ـ لإصدار أعداد دورية من مجلة " قضايا فكرية " لدراسة الظاهرة الإسلامية دراسة علمية موضوعية .

ومع ذلك فإن ثمة سلبيات تؤخذ على خطاب أصحاب هذا الاتجاه . لعل من أهمها تأثر أصحاب التيار الليبرالي بالأنموذج الأوربي الذي ربما يعرفون عنه أكثر من معطيات الواقع المصري والعربي .

وربما ينم ذلك عن قناعة بأهمية " التنوير " و " الترشيد " الذي يكتسي أولوية نظراً للأمية الثقافية والسياسية المستشرية عند الاتجاه السلفي .

ويؤخذ على التيار الماركسي كذلك ضآلة المعرفة التراثية بوجه عام الأمر الذي يفضي إلى اعتساف الأحكام في كثير من الأحيان .

ويشترك التياران معاً في تلون خطابهما بطابع " التقية " أحياناً .

يظهر ذلك في عبارات " الغزل " الموجهة إلى الخصوم ؛ ربما خشية بطشهم وتعويلهم على استخدام السنان في الحوار بدل اللسان ..!!

على كل حال تتجلى " المفارقات " في خطاب أصحاب هذا الاتجاه في ردة بعض زعاماته وانضمامهم إلى معسكر الخصوم . وتفسير ذلك كامن في عدة

أسباب هى :

أولاً : الإحباطات السيكولوجية من جراء تراكمات الواقع المؤلم والعجز عن تغييره.

ثانياً : الخوف من الاغتيالات السياسية التى تسلح بها تيار الأصوليين المتطرفين.

ثالثاً : إنهيار الاتحاد السوفييتى والكتلة الإشتراكية وانعكاس آثاره السلبية خصوصاً على الماركسيين العرب .

تلك صورة معلمية عامة عن طبيعة الخطاب الدينى المعاصر باتجاهاته المتعددة وتياراته المختلفة لا ندعى أنها بمثابة القول الفصل فى الموضوع بقدر ما هى محاولة إجتهادية من خلال المعايشة والتأمل .

ونطمح إلى أن تفضى المحاولة إلى استحثاث الهمم لبدء دراسات موثقة حول هذا الموضوع الخطير .

والأمل يحدُو الكاتب ـ برغم قتامة الصورة ـ نحو التماس حلول ناجعة لتلك الظاهرة المفجعة . ليس ذلك من قبيل التمنى بقدر ما هو نتيجة طبيعية للحوار والجدل الدائر فى الساحة ؛ بحيث ظهرت كتابات جديدة من قبل بعض المستنيرين من التيارات السلفية خصوصاً تبشر بتغير ملموس فى الخطاب الدينى المعاصر ، ولعل من أهم ما ظهر فى هذا الصدد كتابات الدكتور أحمد كمال أبو المجد والدكتور يوسف القرضاوى والشيخ محمد الغزالى وغيرهم ممن يحاولون التبصير بجوهر الإسلام بعيداً عن الغلو والتطرف ، وتقديم إيديولوچية إسلامية تعانق مشكلات الواقع وتعمل على حلحلتها .



رقم الايداع
١٠٠٥٤ /٩٣

دار الطباعة المتميزة
ت: ٢٩٩٣٥٤٢



الإسلام السياسي

بين الأصوليين والعلمانيين

ليس من شك في أن ظاهرة " الإسلام السياسى " التى اجتاحت العالم العربى منذ أوائل السبعينات ، تعد خلال التسعينات أخطر الظواهر السياسية التى تواجهها البلاد العربية خلال نصف القرن الأخير .

ولعل من أسباب تلك الخطورة ما تهدف إليه جماعات الأصوليين من إعادة صياغة المجتمعات العربية وفقاً للنموذج الإسلامى ـ المضبب فى أذهانهم ـ بعد فشل النماذج الليبرالية ووأد النماذج الراديكالية وعجزها جميعاً عن تقديم مشروع حضارى نهوضى يلم شمل الأمة ويضعها على طريق التقدم والنمو .

والأخطر فى هذا المخطط أنه اتخذ من أسلوب العنف المسلح سبيلاً للقضاء على النظم القائمة والوصول إلى السلطة قسراً كوسيلة لتطبيق تصورات ورؤى تجنح إلى الماضوية وتفتقر إلى النضج والواقعية .

والحق أن استشراء هذه الظاهرة وانتشارها خصوصاً بين أنصاف المتعلمين والأميين يعكس ما وصل إليه العالم العربى المعاصر من تردى سياسى وإفلاس اقتصادى واجتماعى وعجز فكرى . كما يكشف عن هشاشة الإيديولوجيات السائدة وإخفاقها فى التماس الحلول لمشكلات الواقع المتفاقمة .